Apologie des Christentums.

Von

Fr. Albert Maria Weiß O. Pr.

Erster Band:

Der ganze Mensch.

Vierte Auflage.

Freiburg im Breisgau.
Herdersche Verlagshandlung.
1905.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St Louis, Mo.

Der ganze Mensch.

Handbuch der Ethik.

Von

Fr. Albert Maria Weiß O. Pr.

Vierte Auflage.

Freiburg im Breisgau.
Herdersche Verlagshandlung.
1905.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St Louis, Mo.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 30 Novembris 1904.

‡ **Thomas,** Archiepps.

Imprimatur.

Viennae, Festo Immaculatae Conc. B. V. M. 1904.

† **Sadoc Szabó** O. P.,
Prior Provincialis.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

1. Kampf der beiden Reiche und Grundpflichten im Reiche Gottes und Christi. 2. Erfüllung dieser Pflichten im Reich Gottes. 3. Schwere der Erfüllung für den heutigen Apologeten. 4. Verschiedenheit der Lage für den Apologeten ehemals und jetzt. 5. Auflösung aller festen Ordnung in Kultur und Leben und Wissenschaft. 6. Leugnung aller objektiven Wahrheit. 7. Mangel an Anknüpfungspunkten in der modernen Welt für den Apologeten. 8. Halbheit der besser Gesinnten. 9. Inbegriff der modernen Ideen die Selbstherrlichkeit des Menschen. 10. Der Mensch noch der einzige Anknüpfungspunkt für den Apologeten. 11. Plan für eine zeitgemäße Apologie. 12. Sittlichkeit und Religion, 13. Kultur und Religion unzertrennlich. 14. Was das Wort „der ganze Mensch" bedeutet. 15. Private und soziale Moral. 16. Der Mensch in seiner dreifachen Stellung als Mittelpunkt der christlichen Weltanschauung. 17. Plan des vorliegenden Werkes. 18. Die Aufgabe des Christen nach seiner menschlichen Seite hin. (S. 1—35.)

Erste Abteilung.

Die Kräfte des ganzen Menschen.

Erster Vortrag. Das göttliche Ebenbild.

1. Der Weg zum Unglauben. Der Glaube verloren beim Menschen und wieder beim Menschen zu suchen. 2. Der Mensch sich selber und seinesgleichen unerträglich. 3. Die Kulturlaster unerträglicher für den Menschen als die Wilden. 4. Zweifaches

3813

Verderbnis des göttlichen Ebenbildes. 5. Die dreifache Bedingung, unter welcher der Mensch allein zu seiner wahren Natur gelangen kann. 6. Die richtige Stellung des Menschen zwischen Natur und Gott. 7. Das Ebenbild Gottes im Menschen. 8. Erinnerung daran bei den Alten. 9. Was das Ebenbild Gottes im Menschen bewirkt. 10. Ehre und Aufgabe des Menschen als des Ebenbildes Gottes. (S. 39—62.)

Zweiter Vortrag. Die Vernunft.

1. Der Rationalismus als Symptom einer geistigen Krankheit. 2. Die Vernunft im Rationalismus und im Christentum. 3. Das Gebot des Vernunftgebrauches das erste und strengste Gebot. 4. Die fünf Vernunftdogmen: a) Dasein Gottes, 5. b) Pflicht des Gottesdienstes, 6. c) Unsterblichkeit der Seele, 7. d) Unterschied von gut und bös, 8. e) Gericht und ewige Vergeltung. 9. Vernunft und Glaube. 10. Nach der Vernunft leben ist schwerer als nach dem Glauben leben. 11. Die Lehre des Christentums über die Stärke, die Schwächung und die Unterstützungsbedürftigkeit der Vernunft. 12. Gefahren und Pflichten der Vernunft. (S. 63—93.)

Über den Glauben der Menschheit an Unsterblichkeit und Jenseits.

13. Die schwierige Lage der modernen Apologetik. 14. Die bedenklichen Grundsätze der heutigen Geschichtsbetrachtung. 15. Auch diese ein Vorteil für die Apologetik. 16. Die modernen Ansichten über die Geschichte der Lehre von der Unsterblichkeit. 17. Verschiedenheit der alten und der neuen Geschichtserklärung. 18. Der Glaube an die Unsterblichkeit Gemeingut der Völker. 19. Verkehrte Auslegung in der modernen Wissenschaft. 20. Der Unsterblichkeitsglaube uralte Überlieferung. 21. Verfall in späteren Zeiten. 22. Aber trotz der Abschwächung unvertilgbar. (S. 93—108.)

Dritter Vortrag. Das Gewissen.

1. Die Schwäche der Charaktere in unserer Zeit. 2. Vernachlässigung des Gewissens in der neueren Wissenschaft. 3. Was das Gewissen ist. 4. Gewissen und Gesetz. Heteronomie oder Autonomie? 5. a) Die erste Tätigkeit des Gewissens als Gesetzgeber. Woher die Objektivität des Gesetzes? 6. b) Die zweite als Zeuge. 7. c) Die dritte als Richter. 8. Furcht Gottes und Ge-

wissenhaftigkeit als Anfang der Weisheit. 9. Gewissenstreue die allgemeinste der Pflichten. 10. Gewissenstreue als Grund aller Tugenden. Ein Vorschlag. (S. 109—137.)

Über die Versuche zu einem Ersatz für die Gewissensmoral.

11. Unterschied der alten und der neueren Literatur in der Frage vom Gewissen. 12. Das Gewissen in der christlichen Aszetik. 13. Verirrung der modernen Wissenschaft. 14. Verachtung des Gewissens. 15. Tierische Moral. 16. Evolution der Moral. 17. Moral angeblich nur anerzogen. 18. Utilitarismus. 19. Egoismus. 20. Sozialethik. 21. Ästhetische Ethik. 22. Das einzig Richtige Gewissensmoral. (S. 137—148.)

Naturgesetz, Vernunft und Gewissen.

23. Moderne Leugnung des Naturgesetzes. 24. Wesen des Naturgesetzes. 25. Verhältnis von Naturgesetz und Gewissen. 26. Urteil über das Leben der Heiden. 27. Ob die Christen besser daran sind als die Heiden. (S. 148—160.)

Vierter Vortrag. Die Willensfreiheit.

1. Das verzeihliche und das unverzeihliche Böse. 2. Leugnung der Willensfreiheit unverzeihlich und Feigheit. 3. Die vier verschiedenen Systeme der Leugnung der Freiheit. 4. Antwort auf alle Leugnungsversuche. 5. Die katholische Lehre von der Willensfreiheit als Ehrenrettung der Menschheit. 6. Ehre und Pflicht des freien Willens. 7. Pflicht, den Willen zu bilden und zu üben. 8. Grund all unseres Elends in der Schwäche des Willens. 9. Unsere Gesundung in der Hand des Willens. 10. Die Kraft des Willens, uns böse oder gut zu machen. (S. 161—188.)

Fünfter Vortrag. Die Leidenschaften.

1. Tugend und Friede werden nicht empfangen, sondern sie müssen errungen werden. 2. Echt ist nur der Friede, welcher den Kampf nicht scheut. 3. Daher im Heidentum kein Friede. 4. Nie wird der Kampf heftiger als dann, wenn man einen falschen, ehrlosen Frieden aufkündigt. 5. Vorwürfe gegen das Christentum darum, weil es uns Kampf gegen uns selber befiehlt. 6. Das Christentum anerkennt die Berechtigung und Notwendigkeit der Leidenschaften, obgleich es sie 7. als verderbt erkennt. 8. Groß-

artige, wenn schon gefährliche Aufgabe des Menschen. Notwendigkeit einer zuverlässigen Leitung. 9. Nutzen der Leidenschaften. 10. Opfer, die der Sieg verlangt. 11. Es gibt auf Erden schon einen Sieg über die Leidenschaften und Frieden des Herzens, ja eine mehr als gewöhnliche Sittlichkeit, wahre Heiligkeit, aber keinen völlig ungestörten Frieden, keine Gefahrlosigkeit. 12. Die Heiligen waren Menschen. (189—215.)

13.—22. Philosophisch-theologische Darstellung der Lehre von den Affekten oder Leidenschaften. (S. 215—224.)

23.—24. Zur Philosophie der Geschichte. (S. 224—232.)

Sechster Vortrag. Kopf, Wille, Herz.

1. Die natürlichen Verschiedenheiten der Menschen kein Beweis gegen ihre Einheit. 2. Die Einseitigkeiten des menschlichen Charakters. 3. Zum ganzen Menschen gehört Verstand, Wille, Herz. 4. Der Wille gibt den Ausschlag. 5. Der Verstand ist der Leiter. 6. Was das Herz bewirkt. 7. Was das Herz ist. 8. Auch die sinnliche Natur muß an der Lösung der sittlichen Aufgabe Anteil nehmen. 9. Die rechte Mitte zwischen Spiritualismus und Materialismus. Tue nur der Mensch ganz das Seinige, Gott tut auch das Seinige. (S. 233—260.)

10.—14. Die natürliche Neigung zum Wahren und zum Guten. (S. 260—268.)

15.—24. Von dem Verhältnis, in welchem Verstand und Wille zueinander stehen. (S. 268—276.)

Siebter Vortrag. Das sogenannte Gefühlsvermögen.

1. Die alte Lehre von den zwei Seelenkräften. 2. Die heilsamen Wirkungen dieser Lehre und die schlimmen Folgen ihrer Beseitigung. Die praktischen Folgen der Philosophien. 3. Die Gefühlsschwärmerei des achtzehnten Jahrhunderts. 4. Die Erfindung eines besondern Gefühlsvermögens und dessen Verwendung. 5. Was das sogenannte Gefühlsvermögen bedeuten kann. 6. Seine Verwendung im Dienst des Pantheismus und 7. des modernen Buddhismus. 8. Verweichlichung des ganzen Geschlechtes durch die Gefühlslehre. 9. Üble Folgen für das Denken und 10. den Glauben und 11. für Willen, Erziehung und Charakterbildung. 12. Nochmals Kopf, Willen, Herz. (S. 277—304.)

Zweite Abteilung.

Das Arbeitsfeld des ganzen Menschen.

Achter Vortrag. Das Reich Gottes ist in euch.

1. Die dreifache Ausstattung des Menschen. 2. Reihenfolge der vier Hauptaufgaben des Menschen. 3. Die wichtigste unter ihnen die Sorge des Menschen für sein eigenes Innere. 4. Warum die Heiden an diese kaum dachten. Wie sehr ihnen der Gedanke an innere Herzensreinheit fremd war. 5. Äußerlichkeit ihrer Religion. Rettungsloser Verfall der Sittlichkeit. 6. Äußerlichkeit des modernen Lebens. 7. Der falsche Spiritualismus. 8. Innerliches und Äußerliches im Christentum wohl vereint. 9. Das innerliche Leben. 10. Leerheit des äußerlichen, Fülle und Reichtum des innerlichen Lebens. (S. 307—337.)

Neunter Vortrag. Familienleben.

1. Überall lag im Altertum die Familie danieder. Doch steht sie um so reiner da, in je ältere Zeiten wir hinaufsteigen. 2. Würde der Ehe, Freiheit und Einfluß des Weibes im Judentum. 3. Wiederherstellung der ursprünglichen Anschauung von der Ehe im Christentum. 4. Die drei Grundschäden der alten Ehe im Christentum geheilt. Gleichheit von Rechten und Pflichten zwischen Mann und Weib. 5. Pflichten der Eltern gegen die Kinder. 6. Selbständigkeit der Familie gegenüber dem Staat. 7. Familie, Staat, Welt vom Christentum gerettet durch das Weib. (S. 338—363.)

Die Geschichte der Familie außerhalb des Christentums eine beständige Verleugnung der Natur.

8. Christliche Auffassung der Kulturgeschichte gegenüber der humanistischen. 9. Die Ehe bei den Griechen. 10. Ehe und Sklaverei. 11. Ehe bei den Römern; 12. bei den Germanen. 13. Selbst am tiefsten Verfall der Ehe fast alle Völker gleich schuldig. 14. Polygamie. 15. Ehescheidung. 16. Geschichte der Behandlung der Kinder. 17. Die Natur verloren ohne Wiederherstellung durch die Übernatur. (S. 363—389.)

Das Weib außerhalb und innerhalb des Christentums.

18. Alles Leben bei den Alten übertrieben; die zarten Saiten des menschlichen Herzens bei ihnen unbekannt. 19. Die zwei

Extreme in der antiken Anschauung über das Weib. 20. Dieselben Extreme in der außerchristlichen Weltanschauung. 21. Die verschiedenen Gesichtspunkte. Zur Beurteilung der Frauenfrage. 22. Nicht Emanzipation des Weibes, sondern zweifache Pflicht. 23. Die christliche Anschauung vom Weibe. 24. Die Heiligen und der Zartsinn des Familienlebens. (S. 389—409.)

Zehnter Vortrag. Gesellige Pflichten.

1. Verächtliche Behandlung des Menschen seitens der Philosophie und Naturforschung. 2. Gerade von dieser Seite die falsche Anklage gegen das Christentum auf Inhumanität. 3. Im Altertum keine Humanität um des Nationalitätsprinzips, um der inneren Ungleichheit und um des falschen Kosmopolitismus willen. 4. Engherzigkeit und Inhumanität des antiken Patriotismus Tod der Nächstenliebe. 5. Kein geselliges Band an der Arbeit im Altertum aus gesellschaftlichen 6. und aus persönlichen Gründen. 7. Christliche Selbständigkeit. Wert der eigenen Persönlichkeit. Persönliche Selbständigkeit und Freiheit. 8. Neuheit, Grund und Bedeutung der allgemeinen Nächstenliebe. 9. Das Christentum eine Weltinnung. 10. Pflicht der Arbeit für alle. Die Arbeit frei und ehrenvoll und Sache der Freien. Sozialer Aufschwung durch das Christentum. 11. Die geselligen Tugenden des Christen. 12. Die christliche feine Sitte. (S. 410—444.)

13. Freundschaft. (S. 444—447.)

14.—15. Achtung der Menschenwürde ein Geschenk des Christentums. (S. 447—454.)

Elfter Vortrag. Bürgerliche Tugenden.

1. Jede Zeit hat ihre ansteckenden Krankheiten sowohl des Leibes als der Seele. 2. Zu diesen gehört die Anklage auf Vaterlandslosigkeit der Christen. 3. Grundlosigkeit dieser Anklage. 4. Bitterkeit dieses Vorwurfes. 5. Die Größe der Gefahr für die ersten Christen, Feinde des Vaterlandes in Wirklichkeit zu werden. 6. Verdienst des Christentums um die Untertanentreue. 7. Der Christ muß auch für das allgemeine Beste leben um des Gewissens willen. 8. Seine Lehre gibt ihm Kraft dazu. Patriotischer Heroismus der großen Bischöfe. 9. Die Anklagen gegen das Christentum vom Standpunkte des alten heidnischen Staates aus ganz berechtigt: der freie Gehorsam, den es predigte, war der größte Feind des antiken Staates. 10. Der alte Staat un-

sicher und ein Sklavenstaat, der christliche sicher durch die Freiheit. Das Salz des Staates. Die Erreichung der höchsten Aufgabe des Staates. (S. 455—480.)

Der Patriotismus in der neueren humanistischen Literatur.

11. Ungerechtigkeit der Klage über Vaterlandslosigkeit der Christen. 12. Vaterlandsliebe als Gradmesser der Humanität. Drei verschiedene Richtungen in diesem Punkte. 13. Humanismus und Geheimsekten. 14. Die modernen deutschen Klassiker und Philosophen über die Vaterlandsliebe. 15. Einfluß des Sektenwesens. 16. Christlicher Geist der Vaterlandsliebe. (S. 480—500.)

Dritte Abteilung.

Wie das Christentum zum ganzen Menschen erzieht.

Zwölfter Vortrag. Das Ziel des ganzen Menschen.

1. Die Sprache der Natur über das Ziel aller Dinge. 2. Auch die Geistwesen dienen einem und demselben Zwecke wie alle Geschöpfe. 3. Die moderne Leugnung des Zweckes vernunftlos. 4. Die Lehre von dem angeblichen Selbstzweck. 5. Vernunftwidrigkeit der rationalistischen Lehre vom Zweck. 6. Unsittlichkeit und Schädlichkeit der Lehre vom Selbstzweck. 7. Die sechs Eigenschaften des Zieles. 8. Gott das letzte Ziel. 9. Nur in Gott als dem letzten Ziele Glückseligkeit. 10. Unsere Unseligkeit und Glückseligkeit. (S. 503—531.)

Über die vorgegebene Glückseligkeit der Alten.

11. Übertriebene Verherrlichung des Altertums. 12. Die ältesten Zeiten die verhältnismäßig besseren. 13. Die drückenden religiösen Anschauungen des griechischen Altertums. 14. Seine niedrigen Ansichten vom Menschen. 15. Das beste, nicht geboren zu sein; das nächste, bald zu sterben. 16. Innere Zerrissenheit der Alten. 17. Woher ihre äußerlichen Feste? 18. Urteile von Kennern über das Altertum. 19. Urteile der Alten selber. 20. Absichten Gottes in Führung der Heiden. (S. 532—558.)

Das Endergebnis der modernen unchristlichen Kultur.

21. Die angebliche Größe der unchristlichen Geister. 22. Unmöglich, durch Abfall vom Christentum die Alten zu erreichen. 23. Die drei Grundgesetze der natürlichen Kultur. 24. Übernatürliches, Übersinnliches, Natürliches. Abfall vom Ziele der

Natur führt zu Unnatur und Unseligkeit. 25. Verleugnung wahrer Ideale in der modernen Literatur. 26. Folgen für das sittliche Leben. 27. Unseligkeit als Lohn dafür. 28. Hinweis auf die Rettung auch in diesem Elend. (S. 558—577.)

Dreizehnter Vortrag. Das Hauptmittel zur Erreichung des Zieles.

1. Die Leugnung der Notwendigkeit der Religion zum sittlichen Leben. 2. Die geheimnisvolle Anziehungskraft des Unglaubens und der Irreligiosität. 3. Torheit der Sünde, des Unglaubens insbesondere. 4. Geschichte der Entdeckungsfahrten nach einem neuen Moralprinzip. 5. Die Alten der Wahrheit näher als unsere Glaubensgegner. 6. Die erste sittliche Pflicht die der Religion. 7. Alle Sittenpflichten nur durch die Religion erfüllt. 8. Die Lasten des Privat- und öffentlichen Lebens nur durch die Religion zu ertragen. 9. Urteil über den modernen Unglauben vom Standpunkt des Altertums. 10. Das Urteil des Gewissens über die Notwendigkeit der Religion. (S. 578—605.)

Vierzehnter Vortrag. Die Religion der Humanität.

1. Die Furcht, die Religion könnte die Humanität beeinträchtigen. 2. Wie sehr das Christentum auf Vernunft und Natur des Menschen Rücksicht nimmt. 3. Unbefangenheit des Christentums gegenüber der Humanität, während diese oft so unduldsam gegen jenes ist. 4. Das Christentum anerkennt natürliche Sittlichkeit und brauchbare Sittenlehren bei den Heiden. 5. Die Lehre vom Logos spermaticos. 6. Angriff auf das Christentum, als biete es nichts Neues, als sei es bloß die eine, uralte natürliche Religion. 7. Das alles hindert nicht, im Gegensatz zu manchen unberufenen Verteidigern, die billige Anerkennung der Natur. 8. Die christliche Sittenlehre fußt auf der natürlichen, geht aber hinaus über sie. 9. Sie heiligt alle natürlichen Triebe, Tugenden und Pflichten. 10. Die einzige Religion der Humanität ist die christliche, deshalb für alle Menschen. (S. 606—633.)

11.—14. Die Tugenden der Heiden keineswegs glänzende Laster. (S. 633—643.)

Fünfzehnter Vortrag. Der Orden vom rechten Maß.

1. Der Geist der vergleichenden Religionswissenschaft und der Religionskritik. 2. Welche Vorsicht und Umsicht für diese nötig ist. 3. Der Grundgedanke für die christliche Erziehung des

Menschengeschlechtes. 4. Die Vorschrift von der richtigen Mitte der Tugend nicht erst aus der heidnischen Ethik entlehnt. 5. Der hellenische Sinn für Schönheit und Maß ist auch eine Eigentümlichkeit des christlichen Geistes. 6. Der deutsche und der chinesische Rationalismus. 7. Hedonismus, juste milieu, Utilitarismus. 8. Die rechte Mitte nach einem dreifachen Gesichtspunkte zu bestimmen. 9. Sie einzuhalten ist schwierig. 10. Wie notwendig und erhaben die Tugend der Klugheit ist. 11. Der Orden vom rechten Maß. 12. Schönheit und unwiderstehlicher Reiz der maßvollen Tugend. (S. 644—680.)

Sechzehnter Vortrag. Die weibliche Stimmung der christlichen Tugend.

1. Die religiöse Symbolik als Gradmesser der Geisteskultur. Das Tierideal der alten Götterbilder; der menschliche Charakter der christlichen Kunstgebilde. 2. Unser Verstand bewundert die antike Tugend, aber unser Herz wendet sich von ihr wegen ihrer Härte ab. 3. Die moderne Ethik schreibt dem Christentum nur unfruchtbare passive Tugenden zu. 4. Der gewalttätige, anmaßende und doch so schwache Geist der modernen Welt. 5. Ob der Gegensatz zwischen heidnischer und christlicher Tugend der des männlichen und weiblichen, des heroischen und liebenswürdigen Charakters ist. Wie sich das Christentum eine neue Welt schaffen mußte. 6. Die christlichen Tugenden der Liebe, Keuschheit, Demut, Geduld. 7. Der eigentliche Gegensatz liegt nicht in den einzelnen Tugenden, sondern in der ganzen Stimmung. 8. Der christliche Heroismus. Das Martyrium. 9. Das Christentum keine Religion für Schwächlinge. Merkwürdige Mischung von Schwäche und Kraft. 10. Die männliche Kraft gemildert und durch weibliche Ausdauer ergänzt, die Anmut des Weibes veredelt, seine Schwäche gestärkt: das ist die Stimmung der christlichen Tugend. 11. Das episch und tragisch Ästhetische der christlichen Tugend. 12. Geheimnis ihrer unüberwindlichen Kraft. (S. 681—716.)

Siebzehnter Vortrag. Original, nicht Kopie.

1. Mannigfaltigkeit und Selbständigkeit in der Natur. Daneben voller Einklang des Ganzen und seiner Teile. 2. Wie wenig sich der Mensch mit der Mannigfaltigkeit in der Natur befreunden kann. 3. Die Gegensätze von Bacon und von Kant. 4. Die christliche Auffassung vom Gesetz achtet den Menschen mehr als die des Rationalismus. 5. Mannigfaltigkeit in den Anlagen Grund der Einheit im Leben der Völker und Menschen; Schonung

der Verschiedenheiten Bedingung für eine Universalreligion. 6. Die christliche Religion als die Religion der Gerechtigkeit, der Freizügigkeit und der Weitherzigkeit ihrem Wesen nach katholisch. 7. Schönheit eines nach ihren Grundsätzen geordneten Gemeinwesens. Christliche Anschauung von Beruf und Tätigkeit. 9. Freisinnigkeit, Selbständigkeit, Abwechslung im christlichen Charakter. 10. Trotzdem ganze Charaktere. 11. Gnade und Heiligkeit im Einklang mit der Natur. 12. Die Heiligen würden häufiger werden, wenn es mehr natürliche Menschen gäbe. (S. 717—748.)

Achtzehnter Vortrag. **Ecce homo.**

1. Wie wohltätig, wie notwendig für den Menschen der persönliche Einfluß des Menschen ist. 2. Zur Lehre muß das Beispiel treten. 3. Die Alten hatten Lehrer, aber kein Vorbild der Tugend. Ihre einzelnen Lehren bildeten zusammen kein Ganzes. 4. Das Christentum anerkennt alles Wahre an jenen, füllt aber die Lücken daran aus und macht aus allem ein lebendiges und anschauliches Ganze. 5. Schwierigkeit der Aufgabe für eine Weltreligion, ein universales Lehrsystem und Ideal für immer aufzustellen. 6. Das Christentum konnte den Versuch wagen, weil sein Lehrer ein neuer, ein wahrer, ein ganzer Mensch war. 7. Christus das Ideal für alle Menschenklassen, für alle Völker, für beide Geschlechter. 8. Er hat nicht bloß gleich andern hervorragenden Männern Bedeutung, sondern auch bewegende Kraft für immer. 9. Bei andern ist das Wort oder Werk, bei ihm die Person alles. 10. Christus und die großen Männer. 11. Wir können Christus mit keiner Klasse von Menschen zusammenstellen. 12. Christus das Ideal für alle, Menschen wie Christen. Erst Mensch, dann Christ, und so ein ganzer Mensch, aber nur durch Christus. (S. 749—773.)

13. 15. Bedeutung der Menschheit Christi und der wahren Menschlichkeit seines Lebens für unser sittliches Leben. (S. 773—778.)

Vierte Abteilung.

Wie sich einer selbst zum ganzen Menschen bildet.

Neunzehnter Vortrag. **Die erste Entscheidung.**

1. Woher gerade beim Menschen die Vollendung so selten, die Entartung so häufig? 2. Der Mensch ein Doppelwesen, das

aber zur Einheit umgestaltet werden soll. 3. Die erste Aufgabe Unterwerfung der Sinnlichkeit unter die Herrschaft der Vernunft, Aszese. 4. Gerade hier scheitert die Mehrzahl der Menschen. 5. Langwierige und gefährliche Aufgabe. 6. Aufgabe und Befähigung des Willens, Einheit im Menschen herzustellen. 7. Feigheit des Willens. 8. Das Leben ein Ritterdienst, der Mensch ein geborener Ritter. 9. Die echten Ritter des Geistes. 10. Die verantwortungsvolle und großartige Aufgabe des Willens. (S. 781—802.)

Zwanzigster Vortrag. Ablegen der Halbheit.

1. Halbheit und Lauheit in gewissem Sinne schlimmer als volle Bosheit. 2. Halbheit am häufigsten der Grund, warum ganze Menschen so selten. 3. Doppelte Herzen. 4. Zwei Herren. 5. Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit. 6. Inneres und Äußeres. 7. Ganze Kraft, ganze Tat. 8. Beharrlichkeit. 9. Urteil der Menschen über die Halbheit. Eindruck auf Gott Eigener Schaden. 10. Das Wagnis, ein Mensch zu werden. Vorschlag eines neuen Humanitätsvereines. (S. 803—826.)

Einundzwanzigster Vortrag. Das Himmelreich leidet Gewalt.

1. Das Wahre nicht ohne Kopfbrechen, das Gute nicht ohne Herzbrechen. 2. Gut sein kann nur der, welcher es geworden ist. 3. Ob der Grund der Tugend die Naturanlage ist. 4. Jeder hat unverlierbare Fähigkeiten zum Guten. Tugend aber ist Fertigkeit, zu der man die Anlage in sich hat. 5. Fertigkeit ist die Frucht beharrlicher, absichtlicher Angewöhnung. 6. Vor allem muß man die natürlichen Anlagen ausbilden. Einseitigkeit. Vielseitigkeit. 7. Ausgleichung unserer Schwächen. 8. Kampfesfeld für jeden. 9. Nur durch Gewalt wird die Tugend erworben, 10. nur mit Anstrengung bewahrt, 11. nur durch ausdauernde Überwindung bewährt und bis zur Vollendung geführt. 12. Ähnlichkeit und Unterschied zwischen den Heiligen und uns. (S. 827 -844.)

Zweiundzwanzigster Vortrag. Ordnung.

1. Ordnung das Gesetz der Natur und Schönheit. 2. Der Mensch lobt die Ordnung und liebt die Unordnung. 3. Nach der rechten Ordnung ist sich jeder selbst der nächste. 4. Ordnung der Zeit. 5. Ordnung des Wertes. 6. Ordnung der Stellung. 7. Ordnung von Mittel und Zweck. 8. Durch Ordnung erlangt die Tugend Wert, Liebenswürdigkeit, Schönheit. 9. Ordnung

der Gerechtigkeit, der Liebe, des Eifers. 10. Ohne Ordnung keine wahre Tugend, 11. kein Erfolg. 12. Schönheit und Kraft nicht die Wirkung von Pracht und Menge, sondern von Ordnung. (S. 845—863.)

Dreiundzwanzigster Vortrag. Kleinigkeiten.

1. Gibt es Kleinigkeiten? Liegt etwas an ihnen? 2. Jedenfalls darf an der Vollendung auch nichts Kleines fehlen. 3. Unterschied zwischen Großem und Kleinem. 4. Die Verachtung des Kleinen bahnt dem Größeren den Weg. 5. Das Kleine von Wichtigkeit um des Großen willen. 6. Die Kleinigkeiten eine Vormauer der Tugend. 7. Die Treue im Kleinen selber eine große Tugend. 8. Die Menge des Kleinen überwiegt die Größe des Großen. 9. Liegt die Größe im Außerordentlichen? 10. Das Kleine und Gewöhnliche die Grundlage des Außergewöhnlichen. 11. Kleine Mängel stets unvermeidlich. Das Tröstliche und Menschliche der christlichen Sittenlehre. 12. Das Himmelreich gleicht einem Senfkörnlein. (S. 864—884.)

Vierundzwanzigster Vortrag. Der ganze Mensch.

1. Die Gerechtigkeit des goldenen Zeitalters von der Erde verjagt, bis sie Christus wieder zurückführt. 2. Gerechtigkeit eine unscheinbare Tugend und doch die Tugend aller. 3. Gerechtigkeit die Zusammenfassung aller Tugenden. 4. Die Aufgabe des Menschen im Worte Gerechtigkeit inbegriffen. 5. Ohne Gerechtigkeit gegen Gott keine wahre Tugend. Nur durch sie Vollendung des Menschen. 6. Gerechtigkeit gegen den Nächsten mehr eigene Förderung als fremder Dienst. 7. Der fürstliche Sinn der Gerechtigkeit gegen die Welt unter uns. 8. Der schwerste und größte Sieg die Gerechtigkeit in uns selber. 9. Umfang der Aufgabe des Menschen. 10. Schwierigkeit, Seltenheit, Schönheit, Kraft des einheitlichen Charakters. 11. Poesie der Prosa: das Ganze in der Erreichung des Möglichen. 12. Die Großen und die Ganzen. Charakter. 13. Zwei Vorbedingungen für das Christentum. 14. Die letzte Probe über die Wahrheit der christlichen Lehre das Tun. (S. 885—907.)

Einleitung.

1. Nennt auch der Unglaube die Offenbarung ein Gewebe aus Trug und Irrtum vom ersten bis zum letzten Wort, drei Sätze kann er nie leugnen, weil gerade er es ist, der ihre Wahrheit bestätigt. Das ist erstens der Satz, daß das Reich Christi nicht von dieser Welt ist[1]. Das ist zweitens der Satz, daß alle, die zum Reiche Christi gehören, der Welt ein Dorn im Auge sind, schon deshalb allein, weil sie zu jenem übernatürlichen Reich und nicht zum Reich der Welt gehören[2]. Das ist drittens der Satz, daß sich die Anhänger des Gottesreiches darauf gefaßt halten müssen, sich unterdrücken zu lassen, solang das Reich der Welt dauert[3], und dieses wird dauern, bis alles des Herrn geworden ist und seines Gesalbten, der herrschen wird in Ewigkeit[4].

Uns kann das kein Grund zur Verwirrung oder zum Zweifel sein, vielmehr bestärkt uns das im Glauben, im Vertrauen und in der Standhaftigkeit und in der Vasallentreue gegen unsern göttlichen Gefolgherrn; denn eben deshalb hat es dieser vorausgesagt, damit wir uns, wenn es eintrifft, erinnern, daß er es längst so gesagt hat[5].

Zu dieser Vasallen- oder Reichstreue gehört aber ein Vierfaches. Vor allem die treue Erfüllung aller Gesetze und Einrichtungen, die im Reiche Christi gelten. Ohne diese Bedingung läßt der Herr keinen als seinen Gefolgsmann gelten[6].

[1] Jo 18, 36. [2] Ebd. 15, 19. [3] Ebd. 16, 33.
[4] Offb 11, 15. [5] Jo 16, 4. [6] Lk 6, 46.

Diese Art von Treue ist auch immer die beste Verteidigung für die Religion. Würde es daran nicht fehlen, dann unterblieben sicher viele Angriffe, die nur von dem schreienden Mißverhältnis zwischen dem Glauben und dem Leben der Christen hergenommen sind. Die zweite Art von Treue besteht darin, daß wir uns des Herrn und seiner Worte nicht schämen[1], sondern mit ihm ausharren in allen seinen Anfechtungen[2]. Die dritte verlangt, daß wir den Kampf für das Reich Christi gegen das Reich seiner Widersacher — wie der Apostel sagt, den guten Kampf des Glaubens — kämpfen bis zum Ende[3]. Endlich müssen wir streben, die Grenzen des Reiches Christi auszubreiten und das Reich der Welt seinem Reich einzuverleiben. Deshalb hat er uns nicht bloß in seinen Aposteln gelehrt zu beten, daß sein Reich komme[4], sondern er hat uns auch mit ihnen beauftragt, das Evangelium aller Kreatur zu predigen[5].

2. Diese Aufgabe hat die Kirche Jesu Christi zu allen Zeiten treulich erfüllt, teils durch die Missionstätigkeit, teils durch die Katechese und die Predigt, teils durch die Apologetik. Mit gerechtem Stolze können ihre Mitglieder schweigend über den Vorwurf hinweggehen, der Christ beschränke sich in seinem religiösen Egoismus darauf, sein eigenes Heil in Sicherheit zu bringen, unbekümmert darum, ob Tausende rechts und links neben ihm in ihr Verderben fahren. Wo die fernsten Küsten des Weltmeeres, wo die Eisfelder Kanadas, die vom Blute der Missionäre befruchtet wurden, wo der Wüstensand Afrikas und die Steine der Anden Zeugnis ablegen von dem Eifer der Christen für das Heil ihrer verirrten Brüder, da haben sie nicht nötig, mit Worten ihre Verteidigung gegen so ungerechte und unwahre Angriffe zu führen. Zu allen Zeiten haben sie die emsige Sorge um die Reinerhaltung

[1] Lk 9, 26. [2] Ebd. 22, 28. [3] 1 Tim 6, 12.
[4] Mt 6, 10. [5] Mk 16, 15.

und die Verbreitung des Glaubens als den Grad-messer für die Liebe zu Christus und für die Dankbarkeit ob der von ihm empfangenen Berufung und Gnade betrachtet. Die häßlichen Angriffe, die sie gerade deshalb von ihren Feinden erfahren, sind der beste Beweis dafür, daß sie wenigstens in diesem Stück ihre Pflicht nicht versäumt haben.

Diesen Ruhm dürfen auch die Apologeten, um von ihnen im besondern zu sprechen, mit Zuversicht in Anspruch nehmen. Zu keiner Zeit, da ihre Dienste nötig und nützlich waren, haben sie sich ihrer Aufgabe entzogen. Mit dem Beginn der Angriffe auf das Christentum tritt auch die Apologetik auf. Die größten Männer der Kirche, die Zierden der Wissenschaft und der Heiligkeit, hätten ihre rastlose Tätigkeit für unvollständig erachtet, wenn sie das Gebiet der Apologetik vernachlässigt hätten. Je schwerer der Glaube bedrängt wurde, desto mehr wuchs die Zahl der Apologeten. Zeugen dafür sind vor allem das 16., das 18. und das 19. Jahrhundert. Es wäre ein leichtes, dies durch die Geschichte der Apologetik zu beweisen, es wäre aber schwer, dies hier zu tun, da die Anführung auch nur der hauptsächlichsten Apologeten und ihrer Werke den verfügbaren Raum weit überschreiten würde.

3. In die Fußstapfen dieser heiligen Schar treten auch wir ein, zwar mit der Bescheidenheit, die uns der Blick auf unsere großen Vorgänger und auf unsere Schwachheit lehrt, aber — wir sagen es ohne Scheu — mit nicht geringerem Eifer für den Herrn und für sein Reich und auch mit nicht geringerem Mut.

Stoße sich niemand an diesem Worte; es ist kein Ausfluß der Überhebung, sondern die einfache dankbare Anerkennung der göttlichen Gnadengabe. Gott der Herr wird es wissen, daß er dem Verteidiger seines Reiches heute den Geist des Elias in doppeltem Maße verleihen muß.

Denn heute hat der Apologet nicht bloß zu tun mit den Feinden des Glaubens, sondern er muß, gleich Jeremias

und Ezechiel, sein Antlitz härter machen als Kieselstein und Diamant gegen sein eigenes Volk[1], gegen manche seiner Glaubensgenossen, von denen ihn die einen, wenn er nur ein Wort der Wärme und der Ergriffenheit spricht, der Finsternis und des Fanatismus zeihen, die andern des Frevels an der voraussetzungs- und tendenzlosen, an der vorurteilslosen, an der kühlen, reinen Wissenschaft, indes die dritten seine ganze Tätigkeit als wert- und zwecklos ansehen und meinen, ein einziger gebildeter Christ, der seinen Glauben ehre, mache all seine Bände überflüssig.

Das ist eine Lage, die schwer drückt. Selbst Jeremias zitterte, als ihm angekündigt wurde, daß auch seine Brüder und das Haus seines Vaters gegen ihn streiten würden[2], und er wollte sich diesem Beruf entziehen. Aber der Herr ward ihm übermächtig[3], und er ließ sich durch die Furcht Gottes wieder bewegen, sein schweres Amt weiterzuführen.

4. Von derselben Furcht Gottes getrieben gehen auch wir an unsere Aufgabe. Indem wir aber diese ins Auge fassen, ergibt sich uns alsbald die Überzeugung, daß die Art des Kampfes heute wesentlich anders geworden ist, als sie in früheren Zeiten war.

Der große Krieg der Geister ist heute, wie man sich ausdrückt, auf der ganzen Linie entbrannt und wird von größeren Heerscharen und mit mehr Hilfsmitteln und nachdrücklicher, ja erbitterter geführt als je. Die Geistesschlachten von ehemals machen denselben Eindruck wie die Scharmützel von Troja und die Tjoste im Schahnameh oder in den Nibelungen. Damals sind es die Recken und die Ritter, die sie vor einem Kreis unbeteiligter Zuschauer nach allen Regeln ihrer standesgemäßen Kunst liefern. Aller Krieg, der mit der Lanze wie der mit der Feder, wird in älteren Zeiten zünftig geführt. Das Volk

[1] Ez 3, 9. Jr 1, 18. [2] Ebd. 12, 6. [3] Ebd. 20, 7 ff.

kommt dabei nicht selbständig zur Geltung. Freilich fallen von ihm dann auch gleich zehntausend auf einmal, wenn sich die Helden durch die Haufen eine Gasse hauen, um aufeinanderzustoßen. Das ist jetzt gründlich anders geworden. Persönliche Ritterlichkeit und die Regeln eingelernter Kunst kommen wenig mehr in Betracht. Wir bieten zum Völkerkrieg alles auf, was eine Waffe tragen kann, und suchen mit Volksheeren und durch Massenbewaffnung den Sieg an uns zu reißen.

So auch im Geisteskampfe. Die ehemals so aristokratische Wissenschaft hat sich *popularisiert* und ist auf dem besten Wege, sich zu *proletarisieren*. Ein Gelehrter, der mit Berufung auf das Vorrecht seines Standes nur mit seinesgleichen nach den alten Formen der Dialektik und Syllogistik den Kampf aufnehmen will, spielt eine Rolle, wie wenn ein Ritter Bayard mit geschlossenem Visier vor ein Armeekorps reiten und den befehlenden General auf Lanzen herausfordern würde. Man bewundert solch vornehme Geister, wie sie sich selber nennen, als seltsame Anachronismen, aber man geht an ihnen vorüber wie an den gepanzerten Puppen im Zeughaus. Wenn wir mit der Zeit verhandeln wollen, so müssen wir es uns schon gefallen lassen, daß uns jetzt ein Sozialist aus der Schneiderwerkstätte heraus und dann ein emanzipierter Blaustrumpf vom Teetisch oder vom Seziertisch weg in die Schranken rufe. Und selbst wenn uns ein Professer vom Katheder herab den Fehdehandschuh hinwirft, ist das nicht so gemeint, als sollten wir gegen ihn nach den strengen Gesetzen der Wissenschaft fechten. Da kämen wir übel an. Er liest ein ernstes Buch über religiöse Fragen so wenig wie der Handwerksmann. In der Vorlesung oder in einem gelehrten Werke spricht er über sie nur im lakonischen Orakelstil ab, den eigentlichen Kampf führt er im Feuilleton seiner Zeitung oder in kulturhistorischen Romanen. Und da müssen wir bereit sein, mit ihm in einer Viertelstunde alle Wissenschaften durchzu-

sprechen, die Menschen und ihre Vorfahren getrieben haben und ihre Nachfolger treiben werden, angefangen von der Gas- und Eiszeit bis zur künftigen allgemeinen Feuerbestattung.

5. Diese Lage der Dinge macht dem Apologeten seine Aufgabe außerordentlich schwierig. Wir haben nicht bloß keinen bestimmten Feind mehr und kein abgegrenztes Schlachtfeld, sondern wir sind in der Lage jener Ureuropäer, die nur mit gezücktem Schwerte Schritt für Schritt ihre Wanderzüge zu machen wagten, bei jeder Beuge des Flusses vorwärts, bei jedem Busche rückwärts spähend, ob nicht da ein Pfeil auf sie gerichtet blinke, ob nicht dort ein Höhlenlöwe zum Sprung bereit kauere, und dabei stets in Sorge, sie möchten in dem dichten Nebel auf dem schwankenden, sumpfigen Grund unversehens einen Fehltritt zum Tode machen.

In der Tat, die Anfänge der Gesellschaft, ja die der physischen Welt konnten nicht gestaltloser sein, als die Zustände in der moralischen und in der wissenschaftlichen Welt heute geworden sind. Alles ist in Frage gestellt, alles in Fluß geraten, alles zu einem unergründlichen Brei von Urschleim durcheinandergerührt.

Auf dem Gebiete der Biologie hat der Darwinismus, der würdige Schüler des theologischen Gnostizismus, alle Knochen zermalmt, alle Glieder verrenkt, alle Wesen in der gleichen Formlosigkeit auf einen Begriff, den der allgemeinen Gallerte, zurückgeführt. Wenn heute ein junger Privatdozent mit der Erklärung auftritt, er habe im Gehirn eines Wahnsinnigen den Weisheitsbazillus entdeckt und in diesem den einheitlichen Keim zu den Entwicklungsreihen, deren Pole Esel, Gans und Stockfisch seien, so hat niemand den Mut, das einen geschmacklosen Scherz zu nennen, sondern alle schweigen ehrerbietig, weil sie es im geheimen für wohl möglich erachten, daß er es unwiderleglich beweisen könne. Und warum auch nicht, wenn wir schon dahin gekommen sind, kalten Blutes die Versicherung

hinzunehmen, nach den Forschungen von Traube und Bütschli, von Pasteur, von Sabattier und von Giglio-Tos sei der Abgrund, der bisher die organische und die anorganische Natur trennte, so gut wie überbrückt, und wir stünden bereits vor der Lösung der Aufgabe, das Leben auf künstlichem Wege herzustellen? Und warum sollen wir das nicht glauben, wenn wir an die ebenso wunderbare als ekelhafte Verjüngungskur von Dr Brown-Séquard glauben und an die Versicherung von William Kinnear, es sei wohl möglich, das Durchschnittsalter des Menschen auf mindestens 200 Jahre zu erhöhen?

Unter dem Zeichen des Darwinismus steht aber unsere ganze Kultur und Geistesbildung. Alle Schranken scheinen uns gefallen, das Undenkbare scheint uns möglich geworden zu sein. Mit dem bloßen Worte Evolution lösen wir jede Schwierigkeit, überspringen jeden Abgrund, spotten aller physischen wie aller Denkgesetze. In der Logik und in der Psychologie sind wir so weit fortgeschritten, daß wir im Ernst versichern, die Entwicklungslehre lasse uns recht wohl an eine Ausbildung der Denknerven glauben, der zufolge 2mal 2 nicht mehr 4, sondern 3 oder 5 sei. Schmidkunz erwartet von der Suggestion, daß sie die Logik in ungeahnter Weise bereichern und uns eine ganz neue Welt aufschließen werde, was ja mit der Entdeckung der vierten Dimension zum Teil schon geschehen sei. Souriau und Paulhan verheißen uns vom Hypnotismus eine großartige Kunstepoche, und französische Kriegschriftsteller erörtern die Frage, welche Dienste der Spiritismus im künftigen Weltkrieg leisten könne.

Kurz, wir stehen hier vor einer Geistesrichtung, die alles auf den Kopf zu stellen droht, was bisher für vernünftig, für gewiß und für unmöglich gegolten hat. Miß Roß stellt bereits die Seelenriecherei des Dr Jäger durch eine neue Wissenschaft in Schatten, durch die Psychometrie, d. h. die Kunst, aus einigen eingesandten Haaren den Charakter und die Geistes-

gaben jedes Menschen herauszulesen. Noch schönere Aussichten eröffnet die Photographie der Geister, die an Reverend Haweis, dem Freunde und Bewunderer von Garibaldi und von Renan, einen so begeisterten Verteidiger gefunden hat.

Derartige Fortschritte lassen begreiflich die Vertreter der übrigen Wissenschaften nicht schlafen. Am meisten unter allen sind die Kulturhistoriker bemüht, die Palme an sich zu reißen, und der Neid muß ihnen lassen, daß sie auf den Spuren von Hegel und noch mehr von Herbert Spencer wirklich Großes geleistet haben dank dem unbestreitbaren Fleiß, mit dem sie das Material zusammenschleppen, und der scheinbar so verwickelten, im Grund aber sehr einfachen Kunst, womit sie es verarbeiten. Da gibt es nichts in Geschichte und Sage, was sie nicht zu verwerten wissen, Laster und Tugend, Götter und Teufel, Irokesen und Griechen, Zauberei und Poesie, Küchenabfälle, Dudelsack, die Kunst des Vergiftens und des Totschlagens. Das alles wird in einen Mörser geworfen und unter beständigem Zusatz von starkem Pfeffer mit dem Stößel so kunstvoll behandelt, daß man dem dicken Brei jede beliebige Form geben kann — eine wahre Arbeit für Köchinnen, wenn sie sich gleich den stolzen Titel Evolutionismus beilegt.

Im engsten Einverständnis mit ihr handelt die Moralphilosophie, oder wie man jetzt lieber sagt, die Ethik. Ihr zufolge ist der Unterschied zwischen gut und bös nicht in der Natur der Sache und nicht im Gewissen begründet, sondern eine Sache des Nutzens, der sozialen Abmachung und der Erziehung, kurz, um mit Taine zu sprechen, ein künstliches Präparat wie Zucker und Vitriol. Die Übung der Tugend aus Gehorsam gegen Gott oder aus Rücksicht auf einen ewigen Lohn ist nach dieser Schule unsittlich, die Beherrschung der Sinnlichkeit ein Frevel wider die Natur, die unauflösliche Monogamie eine Entartung der ursprünglich so zwanglosen

und freisinnigen gesellschaftlichen Ordnung. Die liebenswürdigen Damen von der Heide, die Macbeth ins Verbrechen treiben mit der Moral:

Schön ist häßlich, häßlich schön,
Geh nur keck durch Qualm und Föhn!

sie müßten erklären, daß niemand ihre Lehre so gut verstanden habe als die moderne Moralphilosophie. Höchstens könnte sich die Ästhetik über dieses Lob beschweren. Ihr allerdings müssen wir zugestehen, daß sie noch um einen Schritt weiter geht, indem sie nicht bloß die Sittsamkeit als Blödigkeit und die Scham als Verbrechen gegen das Schöne brandmarkt, sondern sogar den Satan als den Vertreter der bewunderungswürdigsten moralischen Kraft, darum als das höchste Ideal der Kunst feiert.

So ist der Kritiker wirklich in Not, wem er hier den Preis zuerkennen soll. Aber schließlich tritt die vergleichende Religionswissenschaft, das jüngste Kind des Positivismus, auf den Plan und beweist uns haarscharf, daß der Judengott und der blutdürstige Moloch, daß Christus und Buddha, daß Somnambulismus, Tischrücken, Spiritismus und Prophetentum, daß Gott und Belial ein und dasselbe seien, daß die Tiere so gut ihre Religion hätten wie die Menschen, ja daß der Mensch sie eigentlich nur den Tieren abgelernt habe. Diese Wissenschaft schrickt vor nichts mehr zurück, als einzig vor dem, was alt und hergebracht ist. Denn alles muß neu werden, alles anders denn bisher. Je unerhörter, desto willkommener. Man schreibt Abhandlungen, ja Bücher über die Religion der Hunde und der Kühe, über die Sitten der Auerhähne und der Nachteulen, über die Sprache der Affen und der Ameisen, über das Gedächtnis der Fische, über das musikalische Gefühl der Pflanzen. Man behandelt Verbrecher, Künstler, Philosophen, Religiöse, Gläubige und Mystiker als Geisteskranke, Ekstatische als Hysteriker, die wildeste Schrankenlosigkeit der sinnlichen Begierden als Urzustand der Menschheit und als den

Ausgangspunkt, den Sinai der Religion. Wo diese Wissenschaft zu Worte kommt, da hält kein Nagel in der Wand und bleibt kein Stein im Fundamente mehr an seinem Platz. Da wird der Monotheismus zur Erfindung der Semiten, der Logos zur Ausgeburt hellenistischer Spekulation, die Menschwerdung eine der schönsten Lehren indischer Mystik, die Erlösungslehre ein Ausfluß aus der hölzernen pharisäischen Scholastik oder aus dem germanischen Strafrecht, die katholische Kirche das Ergebnis der römischen Reichsidee, die Lehre von Geistern, von Unsterblichkeit, von Sündenfall und Gericht ein Beutestück aus Persien, die christliche Sittenlehre und Aszetik eine schwächliche Nachahmung des buddhistischen und brahmanischen Büßerlebens.

Der ruhige Denker und Staatsbürger, der auf Ordnung und Herkommen hält, steht wie verwirrt vor diesem Chaos und denkt, der Ausdruck fin de siècle[1], den man dieser Kultur gegeben hat, dürfte wirklich der Sache entsprechen. Dem modernen Menschen aber ist nie wohler, als wo alles seine natürliche Form und Farbe verloren hat. Jetzt, versichert er, seien die Dinge erst in ihr wahres Licht gestellt.

Treu diesem Zuge malt der Freilichtmaler blaue Gesichter, grüne Augen, silberne Lippen, und alle Welt staunt das gespenstige Machwerk an, denn so ist es modern. Christus im Tempel wird als polnischer Judenknabe, der Auferstandene als ein aus der Schlacht entkommener Marodeur, Maria als holländische Stallmagd, Paulus bald als griechischer Schöngeist bald als Hausierjude dargestellt. Wer sich darüber aufhält, der verrät sich als roh und unverständig; wer Geschichte und die Bedürfnisse der Gegenwart verstehen will, der muß erklären, daß ihm erst bei solchen Karikaturen des Heiligen das Verständnis für Religion und Wahrheit aufgehe.

---

[1] Viel Zutreffendes hierüber bei Nordau, Entartung[3] I 5 ff.

Je mehr das Fernstliegende, das Unvereinbarste zu einem unentwirrbaren Knäuel zusammengeschweißt ist, um so mehr ist die Sache modern, um so größere Bewunderung ist ihr sicher. Daher der verblüffende Erfolg von Büchern wie „Rembrandt als Erzieher". Daher die stetig wachsende Zahl von Adepten, die auf den mystischen Krimskrams des Sar Peladan schwören und sich in den zahllosen Sekten des Pariser Okkultismus mit den unheimlichsten Kunststücken dämonischer Magie unterhalten. Daher die wahnsinnige Begeisterung für das „Kunstwerk" von Richard Wagner. In Wahrheit ist dieses der vollkommenste Ausdruck für die eben geschilderte Richtung, die echte Biblia pauperum für die moderne Welt, in der sie Sinnenkitzel und Alleswisserei, Poesie und Travestie der Religion, Musik, Tanz und Liebhaberei für Modelle, kurz, alles, was nur fesselt und berückt, auf einmal schaut und hört und genießt, bis sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft für Auge und für Verstand in ein verschwimmendes Nebelheim und für das Herz in einen wollüstigen Wigalaweia-Rausch auflöst.

6. Demgemäß dürfen wir uns nicht verwundern, wenn die Welt zuletzt an keine Wahrheit, wenigstens an keine objektive, vom Menschen unabhängige, an keine bleibende, an keine für alle gleiche, an keine zur Annahme verpflichtende Wahrheit, am wenigsten an eine religiöse Wahrheit mehr glaubt. Für diese moderne Bildung gibt es keine Wahrheit mehr, sondern nur noch Werte, oder selbst nicht mehr dies, sondern nur „Schätzungswerte", „Approximationswerte", „Gefühlswerte", keine Gewißheit, keine Überzeugung, sondern bloß Urteile oder vielmehr — denn schon dieses Wort sagt ihr zu viel — Werturteile.

Unter diesen Verhältnissen sind es gewiß nicht die unehrlichsten noch die unedelsten Geister, die es satt haben, die Worte Religion und Glaube noch ferner in den Mund zu nehmen,

wenn sie denn doch nichts mehr sollen bedeuten dürfen, oder für Christus erheucheltes Wohlwollen zu bezeigen und ihn dann mit Mohammed und Confucius und Buddha auf eine Bank im Hintergrunde der „Bühne für modernes Leben" zu verweisen. Wenn wir die nebelhaften Phrasen über das Dasein Gottes und die Erkennbarkeit einer übersinnlichen Wahrheit im Agnostizismus, wenn wir die Redeblumen über die Religion bei Schleiermacher, die unaufrichtigen Lobsprüche auf Jesus von Nazareth bei Renan und bei Strauß, die gelehrten Zweideutigkeiten über Evangelien und Pentateuch bei der Mehrzahl unserer Bibelkritiker gelesen haben, dann fühlen wir fast eine Art von Achtung vor der rücksichtslosen Derbheit, mit der die Freidenker und die Theologen des Sozialismus alle Glaubenslehren auf dem Amboß in Stücke schlagen.

7. Infolge dieser Auflösung aller festen Begriffe ist kaum noch ein Stück aus dem Erbe von philosophischen, geschweige von Glaubens- und Sittenlehren übrig geblieben, das nicht wie in der Hexenküche bis zur Unkenntlichkeit verkocht wäre.

Darum finden wir auch kaum einen Bestandteil der alten religiösen und rechtlichen Ordnung, an den wir noch anknüpfen könnten, um mit den Gegnern des Christentums zu verhandeln, nicht einmal die Erkenntnislehre oder auch nur die Logik. Alles gilt diesen modernen Geistern als Scholastik, als veralteter Zopf, als absichtliche Lüge. Ein bekanntes, unglaublich verbreitetes Buch von Max Nordau, das unserer Zeit augenscheinlich ganz aus der Seele spricht, handelt der Reihe nach von der religiösen Lüge, von der monarchischen und der aristokratischen Lüge, von der politischen und der wirtschaftlichen Lüge. Nachdem es so mit dem Worte Lüge alles abgetan hat, was noch immer irgendwie achtunggebietend und fest in der Welt dasteht, wird der ganze Rest alter Überzeugungen und Einrichtungen unter den Tisch hinabgeworfen mit dem kurzen Wort: Und noch viele andere, kleinere Lügen.

So gar klein sind nun aber diese angeblichen kleineren Lügen nicht. Denn unter ihnen befinden sich manche, mit denen das Wohl oder das Wehe der ganzen Gesellschaft aufs engste verknüpft ist. Jedermann muß einsehen, daß es nicht gleichgültig für den Bestand der öffentlichen Ordnung ist, ob man Ehe und Eigentum als berechtigte Einrichtungen oder als konventionelle Täuschung behandle, ob man ein der menschlichen Willkür entrücktes Naturgesetz anerkenne oder nicht. Es sollte auch nicht so schwer zu fassen sein, daß jede Verständigung, daß jedes Vertrauen, daß jede Sicherheit unter den Menschen ein Ende haben muß, wenn man die persönliche Freiheit und Verantwortlichkeit in Abrede stellt, wenn man die Annahme einer objektiven Wahrheit als Selbstbetrug hinstellt, wenn man vollends das Gewissen die größte aller Lügen nennt, durch die eine verkehrte Erziehung dem Menschen die naive Unbefangenheit des Denkens und des Handelns geraubt haben soll.

8. So leben wir einerseits inmitten eines Verderbens, dessen Umfang zu ermessen die wenigsten im stande sind. Anderseits legen selbst die besser Denkenden angesichts des allgemeinen Unheils eine Blindheit und Halbheit an den Tag, die dem tiefer Blickenden unbegreiflich erscheint, sei es, daß sie selber mehr oder minder von der allgemeinen Zweifelsucht angesteckt sind, sei es daß sie das Übel nicht mit dem rechten Namen wollen nennen noch nennen lassen, um es nicht mit der Welt zu verderben und um nicht ernstlich Stellung für oder gegen nehmen zu müssen.

Die Folge davon ist, daß unter der kleinen Schar von Sehenden oft Bitterkeit, noch öfter Mutlosigkeit überhand nimmt. Wozu, sagt man, eine Gesellschaft retten wollen, die sich selber nicht retten lassen will! Wenn sie durchaus nicht an den Abgrund glauben will, der vor ihren Füßen gähnt, gut, so mag sie hinabstürzen! Wir können ihr doch nicht mit Gewalt helfen. Und ist denn überhaupt noch zu helfen? Wer wird

in dem wogenden Strudel der Irrtümer noch so viel festen Grund entdecken, daß man Anker werfen könnte? Ziehen wir uns also zurück und suchen wir wenigstens für uns Glauben und Frömmigkeit zu retten. Die Geister sind dem Christentum bereits zu sehr entfremdet, als daß man hoffen könnte, sie ihm nochmals zugänglich zu machen.

Auf diese Weise ist es zu jener bereits beklagten Stimmung gekommen, die an den Erfolg einer apologetischen Tätigkeit nicht mehr glauben will, so sehr, daß sich der Apologet mitunter fragen muß, was ihm seine verantwortungsvolle Stellung mehr erschwere, der Pessimismus und die Teilnahmlosigkeit der Gläubigen oder die Verachtung einer Gesellschaft, die ihn nur noch unter die komischen Figuren rechnet wie die Säulenheiligen und — die Ehemänner.

9. Dies sind die geistigen Zustände der heutigen Welt. Wer diese ins Auge faßt, der möchte uns vorwerfen, wir hätten uns noch zu milde ausgedrückt, als wir im vorausgehenden sagten, sie glichen dem Chaos, das der Gestaltung des Weltalls vorhergegangen ist. Denn, kann man uns entgegnen, aus jenem erwuchs doch noch die Ordnung der Dinge; was aber soll aus der jetzt herrschenden Zersplitterung der Ideen folgen? Was anderes als völliger Zerfall ohne Möglichkeit der Einigung?

In der Tat, diese Anschauung hat etwas für sich, soweit wir nur die äußeren Wirkungen des modernen Geistes ins Auge fassen. Wie beim Turmbau zu Babel versteht keiner mehr den andern. Jeder hat seine eigene Sprache und wechselt, als ob das noch nicht genug der Verwirrung wäre, täglich die Begriffe, die er mit seinen Worten verbindet[1].

Dennoch liegt überall etwas Gemeinsames zu Grunde, das selbst wieder den Keim zu einer neuen Gestaltung der

[1] Weiß, Die religiöse Gefahr 31 115 ff.

Dinge enthält. Es ist stets der gleiche Geist des Selbstherrschertums, der all diese Verwirrung angerichtet hat[1].

Daher die Zerfahrenheit der Wissenschaft, weil jeder seinen eigenen Einfällen folgt, so daß man sich vermißt, selbst die Denkgesetze zu ändern. Daher der Krieg aller gegen alle auf dem sozialen Gebiete, die notwendige Folge aus der Souveränität des Individuums. Daher der Libertinismus im sittlichen Leben. Denn die Kantische Lehre, es sei die verwerflichste Unsittlichkeit, einem fremden Gesetz, und wäre es auch das Gesetz Gottes, und nicht ausschließlich der eigenen Überzeugung zu folgen, also die Erhebung des Eigenwillens auf den Lehrstuhl des Gesetzgebers und auf den Thron des Richters ist der Zeit aus dem Innersten des Herzens genommen. Daher endlich die Zerstörung aller wirklichen Religion.

Man redet freilich mehr als je von Religion und brüstet sich, jetzt erst deren Wesen zu kennen[2]. Was aber diese angebliche neue Religion für ein Unding sein muß, läßt sich leicht ermessen, wenn man uns sagt, Religion nach bisherigen Begriffen, d. h. der Glaube an ein außerhalb des Menschen und über ihm stehendes göttliches Wesen, sei das Phantasieren eines irren Geistes und das Schlafwandeln eines kranken Herzens, mit einem Worte, die höchste Form von Unwissenheit und von Irrtum, weshalb sie sich auch nur beim Menschen, nicht beim Tier finde[3]. Die Tiere, weniger hypnotischen Krankheiten und der Narrheit ausgesetzt als der Mensch, seien vor dieser Verirrung sicher. Ein Mensch, der auf Religion im bisherigen Sinne schwöre, habe sein Gehirn weniger in Ordnung als ein Haushund oder ein Füllen auf der Weide[4]. Es sei also hohe

[1] Ebd. 415 ff.

[2] Ebd. 87 ff 111 ff.

[3] Dühring, Ersatz der Religion durch Vollkommeneres 228.

[4] Rameri in der Rassegna di scienze sociali e politiche, Roma 1893, marzo.

Zeit, dieser permanenten und epidemischen Geisteskrankheit ein Ende zu machen, nicht zwar mit Gewalt, wohl aber durch eine neue, von der alten völlig verschiedene Bildung. Man bringe nur einmal den Menschen zum klaren Bewußtsein von seiner eigenen absoluten Herrlichkeit und Macht, dann werde die frühere Religion von selber verschwinden [1].

Die Religion der Zukunft werde also nicht mehr Gottesverehrung, sondern Menschenbildung sein. Nicht Gott habe den Menschen zu erlösen, wie sich das Christentum ausdrückt, sondern der Mensch müsse sich selber von dem Alp erlösen, der unter dem Namen Gott auf ihm laste; dadurch werde er zugleich der Erlöser Gottes. Denn bisher sei die wahre Gottheit schmählich geknechtet und unterdrückt, weil die wenigsten sich zu gestehen wagten, daß sie nichts anderes sei als die Macht und die Majestät des Menschen. Das also sei die Aufgabe, welche Wissenschaft, Erziehung und Bildung zusammen durchführen müßten: die Menschheit so stark, so selbstvertrauend zu machen, daß sie die Gottheit in sich selbst, daß sie in ihrem unbeschränkten Selbstbestimmungsrechte die Grundlage der echten Sittlichkeit, daß sie in dem Aufblühen der weltlichen Kultur die allein gültige Religion zu erkennen im stande sei.

Somit birgt sich unter all der Leugnung, Auflösung und Unordnung, die auf den ersten Blick das Merkmal des gegenwärtigen Weltalters zu sein scheint, dennoch ein ganz bestimmter Grundgedanke, der sämtliche Schöpfungen des sogenannten modernen Geistes gleichheitlich durchdringt und zu einem gewaltigen Ganzen von einheitlichem Gusse macht. Das ist die Vergötterung des von Gott losgelösten, einzig auf sich selbst bauenden Menschen, es ist das sogenannte freie Menschtum. In diesem Worte haben wir den Inbegriff der modernen

[1] Bebel, Die Frau [8] 179.

Ideen, das Ziel der modernen Kulturbewegung, den Schlüssel zum Verständnisse der heutigen Welt[1].

10. Sobald uns aber diese Sachlage klar geworden ist, dann kann es uns nicht lange zweifelhaft sein, welchen Weg wir einzuschlagen haben, um die alte christliche Wahrheit gegen eine Weltanschauung zu verteidigen, die anscheinend kaum noch Anknüpfungspunkte für jene darbietet. Daß wir die angestrittenen Offenbarungslehren verfechten müssen, darüber ist jedes Wort von Überfluß. Hat es doch schwerlich eine Zeit gegeben, die so laut nach Apologeten rief, nach begeisterten, nach opferfreudigen, zu jeder Anstrengung entschlossenen Vorkämpfern für die Scharen der Gottesstreiter. Auch darüber verlieren wir nicht viele Worte, daß heute wie ehedem noch immer genug deren leben, die der Wahrheit ein empfängliches Herz entgegenbringen, wenn sie ihnen nur in einer Weise vorgelegt wird, daß zwischen ihr und ihnen eine, wenn auch schmale Brücke hergestellt wird. Die Frage ist nur, ob es eine solche gibt, und wie sie gebaut werden kann. Darauf ist die Antwort in dem enthalten, was wir soeben erwogen haben.

Die Menschheit mag alles in Abrede stellen, Schöpfung, Sündenfall, Erlösung, Ewigkeit und Unsterblichkeit, sie mag in ihrer Gottentfremdung so weit fortschreiten, daß sie Gott mit Proudhon das Böse, mit Swinburne das höchste Übel nennt, dann glaubt sie erst an eines um so fester, an sich selber. Darum leugnet, lästert, verwünscht sie eben Gott, weil sie an ihm eine unübersteigliche Schranke findet, die sie hindert, bis zur Selbstvergötterung zu schreiten.

So maßlos dieser Menschheitskult ist, er ist uns dennoch wertvoll, weil er uns bezeugt, daß sich das heutige Geschlecht wenigstens einen Glauben nicht nehmen läßt, den Glauben an sich selber. Für die Wahrheit ist es aber gleichgültig, wo

[1] Vgl. Weiß, Die religiöse Gefahr 427 ff.

sie zu wirken beginnt, wenn sie nur einen Gegenstand findet, von dem sie ausgehen kann. Es gibt ja nur eine Wahrheit wie nur ein menschliches Leben. Entdeckt der Arzt im Ohnmächtigen einen Lebensfunken, so gibt er die Hoffnung auf Rettung nicht auf; er weiß, daß, wenn es ihm gelingt, diesen zu entfachen, das Leben gerettet ist. So sind auch wir schon zufrieden, daß wir nur einmal einen Begriff haben, auf den die Welt etwas gibt und den auch wir zur Grundlage unserer Ausführungen machen können.

11. Damit ist der Plan für eine Apologie vorgezeichnet, wie sie den Bedürfnissen unserer Zeit angemessen erscheint, und wie sie auch, wir hoffen das durch die Gnade Gottes, wohl auf Empfänglichkeit bei der Welt rechnen darf.

In einer Zeit, die sich mit erneuter Anhänglichkeit an das Altertum anklammerte, aber auch mit Vorliebe die Heilige Schrift studierte, wenn auch nur, um an dieser die Überlegenheit ihrer Kritik zu zeigen, benutzten Eusebius von Cäsarea und Augustinus einerseits den Schatz der heidnischen Überlieferungen, anderseits die Bibel als Ausgangspunkt für ihre großen apologetischen Werke.

Thomas von Aquin nahm seine Zeit, die vor nichts die Waffen streckte als vor Spekulation und vor logischer Schärfe, beim Worte und schrieb seine Summa contra gentiles.

Solch leuchtende Beispiele zeigen uns den Weg für heute. Ihnen folgend glauben wir die Frage, wie die Apologetik ihre Aufgabe für unsere Tage erfüllen könne, am besten zu beantworten, indem wir uns klar machen, auf was unsere Zeit vor allem schwört. Das ist aber zweifellos der Mensch und das Menschtum. Wenn es also überhaupt noch einen gemeinsamen Gedanken gibt, den man zu Grunde legen kann, um der sog. modernen Weltanschauung die christliche Denk- und Lebensrichtung nahe zu bringen, so muß es dieser sein. Wir bauen also unsern Versuch, die Berechtigung der

alten christlichen Wahrheit auch für unsere Zeit nachzuweisen, getrost auf die Idee des Menschen und der Menschheit.

12. Selbstverständlich nehmen wir das Wort Mensch hier nicht nach der physischen, sondern nach der moralischen Seite. Wir haben nicht im Sinne, eine Naturlehre des Menschen zu schreiben, sondern wir suchen uns seine sittliche Aufgabe klar zu machen und darüber ins reine zu kommen, auf welchem Wege er diese zu lösen im stande ist.

Das führt uns dazu, die Kultur und die Religion, ja selbst das Christentum zunächst unter dem Gesichtspunkte der Sittlichkeit ins Auge zu fassen. Auch in diesem Punkt befinden wir uns, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, im Einklang mit der Denkrichtung unserer Tage.

Es ist nicht zufällig, daß zu jeder Zeit, da man nur von Humanismus oder von Humanität sprach, fast auf nichts mehr Gewicht gelegt wurde als auf das Leben. Das Glauben wurde verachtet, das Jenseits freigegeben, das Leben im Diesseits, das angeblich einzig menschenwürdige Leben allein für wert der Aufmerksamkeit erklärt, im fünfzehnten Jahrhundert das feine, künstlerische Leben, im achtzehnten das rechtschaffene, im neunzehnten das unabhängige Leben.

Unter der Herrschaft des Humanismus überschwemmten Männer, die selber mit genauer Not der Galeere oder dem Galgen entgangen waren, die Welt mit Anleitungen, die, um mit Villon, einem der leichtsinnigsten aus dieser Gesellschaft, zu sprechen, nichts weiter bezweckten, als Menschen zu bilden, die

Schön singen, schön sprechen,
Durch Feinheit bestechen.

In der Aufklärungszeit schwoll die Flut dieser Literatur noch um vieles an. Die Prediger dieser Epoche, an ihrer Spitze Voltaire und Rousseau, behandelten alle einen Satz: der Mensch habe nur die Aufgabe, seinen Ruf als Ehrenmann vor der

Welt zu retten; habe er dieses Ziel erreicht, so sei Religion für ihn überflüssig.

Die Neuzeit aber mit ihrer freien Moral und der ethischen Kultur geht noch um einen Schritt weiter und sucht die Welt zu dem Bekenntnis zu bekehren, die einzige Religion sei die religionslose Ethik. Beinahe möchte man denken, die Gottheit, an die unsere Gesellschaft allein noch glaubt, sei die unabhängige Sittlichkeit, so oft tönt dieses Wort an unsere Ohren.

Es liegt aber in der Natur der Dinge. Solange das Menschtum der Mittelpunkt ist, um den sich alle Gedanken drehen, so lange wird das Pochen auf die unverantwortliche Kraft des Menschen, auf die Überlegenheit seiner Intelligenz und auf seine moralische Selbständigkeit nicht verstummen. Für den Menschen, der sich von Gott losgemacht, der sich selbst zu Gott gemacht hat, gibt es nur ein Feldgeschrei: Ersatz der Religion durch etwas Vollkommeneres, durch rein menschliche Tätigkeit, durch rein natürliche Sittlichkeit.

Dafür ist nun freilich gesorgt, daß die Moral nie die Religion überflüssig mache oder gar vertrete. Im Gegenteil, wenn es etwas gibt, wobei einem gegen sich selbst aufrichtigen Charakter klar werden muß, wie notwendig er einer Nachhilfe durch die Religion bedarf, so ist das der Fall, sobald er den ernstlichen Versuch macht, sich wahre Tugend anzueignen. Und sollte sich einer dabei für seine eigene Person hiervon nicht überzeugen können, so werden es seine Beobachter um so mehr, er müßte nur zum Schauspieler wie geboren sein.

Darum ist es für jeden Kenner des Menschen und der Menschheit gewiß, daß Religion und Moralität aufs engste miteinander verbunden sind. Es ist zwar des Guten zu viel, wenn die Welt Religiosität durch Ethik ersetzen will, wie es umgekehrt des Guten zu viel war, wenn die protestantische Orthodoxie das sittliche Leben durch den alleinseligmachenden Glauben überflüssig machen wollte. Aber je

häufiger derartige Übertreibungen der Wahrheit auftreten, um so mehr legen gerade sie Zeugnis dafür ab, daß die Menschheit den engen Zusammenhang von Religion und Sitte tatsächlich nicht in Abrede stellt, wenn sie sich gleich in Worten den Anschein gibt.

Deswegen nehmen wir also keinen Anstand, unsere apologetischen Untersuchungen über die Religion *von der Ethik ausgehen* zu lassen, *weil diese mit Notwendigkeit auf das Gebiet der Religion überleitet*. Die moderne Wissenschaft täuscht sich, wenn sie glaubt, sie habe die Aufmerksamkeit der Geister von dem ihr so unangenehmen religiösen Gebiet abgelenkt, indem sie Christus als „sittliches Genie", als den „Kolumbus der inneren Welt", als den „Kopernikus der Ethik" feiert. Sie gibt damit nur der Überzeugung Ausdruck, daß man von der Ethik nicht sprechen kann, ohne der Religion, ohne des Christentums und seines Stifters zu gedenken.

Das liegt im Wesen der Sittlichkeit. Denn diese ist nicht ein bloß philosophisches Kunstgebilde, sondern die Tat des lebendigen Menschen. Der Mensch aber ist ein unteilbares Ganze und sein geistiges Leben auch. Wie man nicht den Leib heilen oder töten kann, ohne daß die Seele in Mitleidenschaft gezogen würde, wie man nicht den Geist bilden oder verbilden kann, ohne das Herz zu bessern oder zu verschlechtern, so kann man nicht das sittliche Leben trüben oder heben, ohne daß das religiöse davon aufs tiefste berührt würde.

Deshalb kommt es für die praktische Durchführung der Apologetik so ziemlich auf das nämliche heraus, ob wir mit diesem oder mit jenem Gegenstand unsere Erörterungen beginnen. Gehen wir vom Menschen und seiner sittlichen Tätigkeit aus, so befinden wir uns, ehe wir uns dessen versehen, auf dem Gebiete der Religion. Knüpfen wir zunächst an die göttliche Wirksamkeit an, so müssen wir zuletzt doch wieder auf die menschliche Mitwirkung übergehen. Und handeln wir von der

göttlichen Tätigkeit und von der Mittätigkeit des Menschen, so kommen wir unvermeidlich auf die Geschichte der ganzen Menschheit und deren Zusammenhang mit der Religion. Wie Mensch und Menschheit nicht voneinander zu trennen sind, so auch nicht Menschheit und Gott, noch Sittlichkeit und Kultur und Religion.

13. Darum entfernen wir uns nicht von unserem Wege, geschweige vom Ziel, wenn wir neben der Sitte auch die allgemeine Kultur in den Bereich unserer Abhandlung ziehen. Umgekehrt, wir würden unserer Aufgabe nur unvollständig genügen, wollten wir dieses Gebiet umgehen.

Kultur ist ein heute viel gebrauchtes und wenig verstandenes Wort, das näher zu erklären den wenigsten einfällt. Es sollte aber nicht so schwer sein, die richtige Erklärung dafür zu finden. Kultur ist, um es kurz zu sagen, die Sittlichkeit im großen, die Sittlichkeit im weitesten Umfang sowohl nach innen wie nach außen, die persönliche wie die öffentliche, die gesellschaftliche Sittlichkeit mit all ihren notwendigen Vorbedingungen und all ihren notwendigen Folgen.

Kultur ist die volle Ausbildung des Menschen als eines sittlichen Wesens und der Menschheit als eines sittlichen Organismus. Kultur ist also nichts anderes als die Ausbildung sämtlicher geistigen Kräfte und Anlagen, vornehmlich gerade der sittlichen. Wir heben letzteres mit ganz besonderem Nachdruck hervor, weil nur zu häufig die verderblichen Folgen des Irrtums zu beklagen sind, als sei unter Bildung ausschließlich die Schulung der Verstandesgaben zu verstehen. Wir stellen nicht in Abrede, daß auch diese der Ausbildung bedürfen. Nur darf man nie vergessen, daß der Mensch kein bloßes Verstandeswesen, sondern ein sittliches Wesen ist. Die einseitige oder gar ausschließliche Vervollkommnung des Verstandes verkümmert ihn und macht ihn zur Karikatur. Auch die Verstandestätigkeit unterliegt als ein Teil unserer sittlichen Aufgabe

den sittlichen Gesetzen und muß dem letzten Zweck unserer sittlichen Bestimmung untergeordnet werden.

Nun steht aber die Lösung unserer sittlichen Aufgabe im engsten Zusammenhang mit der Religion. Diese ist einerseits die Voraussetzung und die Grundlage für die richtige Erfassung und Durchführung, anderseits die Richtschnur und das Ziel für die Vollendung unseres sittlichen Lebens. Daraus folgt, daß zur Kultur die Religion als wichtigster Bestandteil der Bildung gehört. Ist doch Religion das Lebensprinzip und Religiosität die Blüte aller Kultur.

Es ist somit klar, daß die Kultur von der Sittlichkeit so wenig getrennt werden kann als die Sittlichkeit von der wahren Kultur, und daß beide hinwiederum unzertrennlich mit der Religion verbunden sind.

14. Überall stoßen wir also auf das gleiche Ergebnis, daß man den Menschen, seine Aufgabe und seine Tätigkeit nicht in Stücke zerreißen kann, ohne daß alles miteinander zu Schaden kommt.

Entweder der ganze Mensch, oder es bleibt nichts als ein jammervolles Zerrbild. Wer aber den ganzen Menschen im Auge hat, der muß seine geistige wie seine sittliche Aufgabe, sein inneres wie sein äußeres, sein persönliches wie sein öffentliches, sein bürgerliches wie sein religiöses Leben, seine ganze diesseitige Tätigkeit und seine Bestimmung für das ewige Jenseits gleichmäßig berücksichtigen. Und wer die Bedingungen für die menschliche Kultur untersucht, der ist gezwungen, auch die Gesetze der privaten wie der öffentlichen Sittlichkeit, der Herzensbildung und Charaktervereedlung festzustellen, und das kann er wieder nicht, ohne der objektiven Religion und der subjektiven Gottesverehrung ihren vollen Einfluß auf das menschliche Leben zuzuerkennen.

Dieser Gedanke soll denn auch der Leitstern für das ganze folgende Werk bleiben.

15. Indem wir unsere bescheidenen apologetischen Versuche vom anthropologischen Standpunkt ausgehen lassen, brauchen wir also auf keinen der Gegenstände zu verzichten, die sonst von der Apologetik behandelt zu werden pflegen. Wohl aber haben wir den Vorteil, daß wir so manches zur Sprache bringen können, was bei einer andern Art der Behandlung nicht wohl eingehend erörtert werden kann. Das gilt insbesondere von den so überaus wichtigen Zeitfragen, die sich auf das öffentliche Leben beziehen.

Wenn wir die Worte Kultur oder Sittlichkeit gebrauchen, so verstehen wir sie so wenig ausschließlich von der Arbeit des vereinzelten Menschen an sich selber, als ein Rechtslehrer bloß an das Privatrecht denkt, so oft er vom Recht im allgemeinen spricht. Vor einer derartigen Einseitigkeit der Auffassung können wir nicht nachdrücklich genug warnen. Sie ist so recht das Merkmal des Rationalismus und seines Erstgebornen, des Liberalismus. Diese und alle verwandten Systeme kennen in ihrem atomistischen Subjektivismus und Individualismus keine weiteren Gesichtskreise als die des engherzigen Privatinteresses. Uneingeschränkte Konkurrenz, freies Spiel der Kräfte und Gehenlassen für jedes Individuum, das ist der ganze Vorrat von Gedanken, über den sie verfügen. Wie wenig sie im stande sind zu fassen, daß der Mensch auch Pflichten gegen das große Ganze habe und dieses umgekehrt gegen jeden einzelnen, kurz, daß es auch eine soziale Moral gebe, ersieht man daraus, daß sie meinen wunder welche Heldenleistung vollbracht zu haben, wenn sie das von Comte erfundene Wort Altruismus gebrauchen. Als ob wir damit einen Schritt über die Privatmoral hinaus getan hätten, wenn wir anerkennen, daß wir auch Verbindlichkeiten gegen andere einzulösen haben! Diese alle umfassen nichts weiter als jenes Gebiet, das die Alten mit dem Ausdruck von der ausgleichenden Gerechtigkeit bezeichneten. Dieses bildet aber gerade die Summe der Privat-

rechte und der Privat-Rechtspflichten. Ihm steht jedoch ein anderes, nicht minder wichtiges, gegenüber, das des öffentlichen Rechtes, das die alte Theologie in zwei weitere große Hauptabteilungen schied, die verteilende und die gesetzliche Gerechtigkeit.

Schon durch diese allgemeine Auffassung von Recht und Pflicht bewährt sich die christliche Lehre als das System der rechten Mitte. Denn dadurch hat sie zwei höchst einseitige Extreme glücklich vermieden. Während der moderne liberale Geist den Menschen, soviel es nur immer geht, von der Gesellschaft loslöst und einzig auf sich selber verweist, während er ihn der Pflichten an das Ganze entbindet und ihm seine Rechte zur Ausnutzung nach eigener Willkür überläßt, während er unter Kultur fast nur die individuelle Entwicklung des einzelnen Wesens versteht und geradezu mit Rümelin behauptet, auf dem Gebiete der sittlichen Vervollkommnung müsse jeder von vorn anfangen und sich seine Moralität ausschließlich selber erwerben, verfällt der Sozialismus in die entgegengesetzte Übertreibung, deren sich schon die Griechen und die Römer schuldig gemacht haben. Danach würde der Mensch einzig von der Gesellschaft und für die Gesellschaft leben. Er gehörte nicht sich an, sondern wie Plato und die französische Revolution ausdrücklich erklären, zuerst und zumeist, vielleicht sogar völlig, der Gemeinschaft. Die Sittlichkeit wäre, um mit Adolf Wagner zu sprechen, etwas rein Historisches, gegeben durch Zeit und Ort, bedingt durch die Überlieferungen und die allgemeinen Zustände des Volkes, in dem einer lebe, oder nach dem Ausdrucke von Quételet, geschaffen durch den sozialen Körper der Menschheit. Kurz, es verschwände hier jede persönliche Sittlichkeit und Ausbildung, wo nicht jede persönliche Freiheit, und es bliebe bloß noch soziale Moral und soziale Kultur.

Die Wahrheit liegt in der Mitte. Und so hat auch das Christentum stets gedacht und gelehrt. Es schützt die persönlichen Rechte jedes einzelnen, es schärft aber auch jedem

ein, daß er Pflichten gegen die Gesellschaft zu erfüllen hat. Es hält ihm vor, daß der Schauplatz, auf dem er seine Aufgabe erfüllen und seine Bestimmung erreichen soll, die Gegenwart ist, es mahnt ihn aber auch, nie zu vergessen, wieviel er der Vergangenheit verdankt und der Zukunft schuldet. Und es weist ihn endlich ohne Unterlaß darauf hin, daß er noch enger als mit der Gemeinschaft seiner Bluts- und Stammverwandten mit einem Reiche verbunden ist, das keine Grenzen von Raum und Zeit kennt, mit einem übernatürlichen Reiche, einem Reiche, dem er ewig zugehören wird, einem Reiche, dem er viel größere Wohltaten verdankt, dem er darum auch weit mehr verpflichtet ist als seinem Vaterhaus und seinem Vaterland.

16. Man muß sich die ganze Größe der Lebensauffassung vergegenwärtigen, die in der christlichen Anschauung von den sittlichen Pflichten des Menschen enthalten ist, um die Engherzigkeit des humanistischen Weltgeistes würdigen zu können.

Vom Liberalismus reden wir nicht einmal. Dieses armseligste aller Systeme, das den wunderbaren Bau des Menschengeschlechtes in lauter egoistische, neidische, zur Mumie vertrocknete Monaden zerbröckelt, neben die Lehre des Christentums von dem organischen Gefüge der Menschheit stellen, um auf diese ein glänzenderes Licht fallen zu lassen, hieße sich die Sache allzu leicht machen.

Aber auch solche Gelehrte und Staatsmänner, die nicht gerade blindlings auf jenes individualistische und darum antisoziale System schwören, wissen sich oft keinen Rat bei der Frage: Wem gehört der Mensch eigentlich an, sich oder dem Staate?

Wieviel weiter blickt, wieviel klarer sieht der christliche Denker und jedes christlich geschulte Herz, ja jedes im Katechismus unterrichtete Schulkind! Jene Frage, wird uns der Christ erwidern, ist viel zu enge gestellt. Man muß ihr viel-

mehr diese Gestalt geben: Wem gehört der Mensch an, sich, der Menschheit oder dem ewigen, unendlichen Reich Gottes? Darauf aber gibt es nur eine Antwort: Allen dreien zugleich. So verschieden auch der Umfang dieser drei Begriffe ist, so bilden sie doch drei konzentrische Kreise, deren Mittelpunkt für jeden sein eigenes Gewissen ist. Nur indem einer gleichmäßig seine Pflichten gegen alle drei erfüllt, wird er seiner Aufgabe gerecht. Sobald er eines dieser drei Reiche vernachlässigt, stört er die von Gott gesetzte Ordnung und erfüllt seine Verbindlichkeit gegen keines in rechter Weise.

Zunächst gehört der Mensch sich selbst. Sich auch nur auf einen Streit über diesen Satz einzulassen, wäre schon eine Mitschuld am Attentat auf das unveräußerlichste aller Menschenrechte. Leider hat es das Wiederaufleben des alten heidnischen Geistes, der unser öffentliches Leben durchdringt, dahin gebracht, daß unser Geschlecht nahezu daran ist, sich alles Ernstes zu fragen, ob der genannte Satz auch auf Wahrheit beruhe. Da sehen wir, wie weit der Abfall vom Christentum und damit die Unterdrückung der Natur bereits vorangeschritten ist. Im Heidentum hatte der Staat das Recht der freien Persönlichkeit nicht bloß unterdrückt, sondern derart vergessen gemacht, daß es fast als Hochverrat erschienen wäre, hätte jemand daran auch nur zu denken gewagt. Christus hat sein Blut und Leben zum Opfer bringen müssen, um dem Menschen die Freiheit zu erkaufen und ihn sich selber zurückzugeben. Und nun soll die Frucht seiner Liebestat wieder verloren gehen? Das sei ewig ferne! Dagegen müssen wir unsere Stimme mit allem Nachdruck erheben. Wir müssen dies um so mehr, als die Gefahr nur durch die sündhafte Mitwirkung von uns allen so groß geworden ist. Wären wir nicht alle krank an dem Zug der Zeit, von innen nach außen zu fliehen und in der Äußerlichkeit aufzugehen, wären wir uns nicht selber zuvor entfremdet gewesen, so wäre es der öffentlichen Meinung und dem gesell-

schaftlichen Leben nicht so leicht geworden, den Menschen bis in sein Denken und sein Gewissen hinein aller Selbständigkeit zu berauben. Je weiter nun aber dieses Übel vorangeschritten ist, um so dringender ist es nötig, die Lehre wieder zu predigen, daß der Mensch sich selbst am meisten verpflichtet ist. Es liegt auch im Interesse von Staat und von Gesellschaft, daß diese Wahrheit wieder anerkannt und zur Tat gemacht werde. Denn, sagt die Heilige Schrift, wenn der Mensch sich selbst nicht gut ist, wozu und wem soll er dann noch gut sein?

Das ändert aber nichts an dem weiteren Satz, daß der Mensch nicht bloß für sich lebt, sondern daß er auch der Gemeinschaft zu Diensten verbunden ist. Im Gegenteil, erst dann wird er ein taugliches Werkzeug zum Besten der Gesamtheit, wenn er zuvor selber die richtige Stellung gegenüber der Außenwelt gefunden und sein eigenes Innere nach dem Gesetz Gottes geschlichtet hat. Sobald der Mensch nur einmal mit sich im reinen ist, so ist er auch ein taugliches Glied am Körper der menschlichen Gesellschaft. Dann hat es für ihn keine Schwierigkeit, das Wort zu fassen und auszuführen, daß keiner für sich lebe und keiner für sich sterbe. Dann begreift er, daß er seine Gaben und alles, was er besitzt, vom Herrn des Ganzen zu dem Zweck erhalten hat, damit er davon Gott zulieb der Gemeinschaft den gebührenden Anteil an Früchten zukommen lasse. Dafür hat er indes auch seinerseits vollen Anspruch auf die Hilfe der Allgemeinheit, gleichwie das lebendige Glied, das dem Körper treulich dient, hinwiederum vom Organismus seine Kräfte bezieht.

So gleichen sich Pflichten und Rechte aus, so entspricht das, was wir empfangen, dem, was wir geben. Wo die Einrichtungen in der Menschheit einigermaßen den Anordnungen des göttlichen Weltplanes entsprechen, da wird keiner dadurch verkürzt, daß er für das Ganze lebt. Vielmehr überwiegen die Vorteile des gemeinsamen Lebens die Opfer, die der einzelne

dafür zu bringen hat. Die soziale Stellung und die sozialen Aufgaben des Menschen sind keine Beeinträchtigung, sondern eine Förderung seiner persönlichen Rechte. So wie die Menschheit in Wirklichkeit ist, sind freilich die Lasten, die deren Mitglieder tragen müssen, unbestreitbar groß. Schon beim Eintritt in sie nimmt jeder teil an dem Fluch, unter dem das ganze Geschlecht vom ersten Stammvater her seufzt, und an den bittern Folgen aller Fehltritte, womit vergangene Geschlechter das Erbgut der Menschheit verschleudert haben. Jedoch hat er auch wieder, eben durch die Zugehörigkeit zum Ganzen, Anspruch auf alle Früchte der Erlösung, die ihm der zweite Adam erworben hat, und auf die Ergebnisse aller Errungenschaften, die frühere Zeiten gemacht haben. Jeder seufzt sein Leben lang über die zahllosen Hindernisse, die ihm das Zusammenleben mit andern schafft, aber er genießt auch zahllose Güter, die ihm auf demselben Wege zuströmen. Es wäre ungerecht, zu leugnen, daß sich trotz aller Übelstände, unter denen die Welt leidet, die sozialen Licht- und Schattenseiten, Pflichten und Rechte, Hemmnisse und Förderungen im ganzen ausgleichen.

Darum darf sich keiner der Gesellschaft entziehen, sowie sich auch keiner von der Geschichte hinwegleugnen kann. Es wäre auch unmöglich, wenn sich einer nicht selbst verneinen wollte. Denn keiner lebt, der sagen könnte: Ich bin allein ich selbst. So gewiß es ist, daß jeder sein eigenes Werk ist, so gewiß ist es, daß er auch das Werk von Vergangenheit und Gegenwart, von Ort, Klima, Zeit, Volk und Kultur, kurz, seiner ganzen Umgebung ist. So verstanden, ist die Lehre Taines vom Milieu ganz richtig und von großer Bedeutung. Das alles benimmt dem Menschen nichts von seiner eigenen Tätigkeit und Verpflichtung, nichts von der Freiheit und Verantwortung, es führt ihm auch zu Gemüte, daß er sich auf das, was er ist, durchaus nicht so viel zu gute tun sollte, als er gewöhnlich tut.

Wenn nun aber schon die persönlichen und die sozialen irdischen Pflichten, die sich doch oft so hart aneinander reiben, sich nicht gegenseitig hindern, sondern, recht verstanden, unterstützen, so gilt das noch weit mehr von dem Verhältnisse der menschlichen und der göttlichen Rechte. Über diesen Punkt kann einer nur dann Bedenken hegen, wenn er sich Gott nach dem Bilde der beschränkten und darum so eifersüchtigen und neidischen Götter denkt, die sich einst die Griechen nach ihrem eigenen Bild ausgemalt haben. Auf solche Vorstellungen einzugehen hieße nicht bloß Gott Unwürdiges zumuten, sondern auch das menschliche Herz, das sich Gott so gerne nach seiner eigenen Unvollkommenheit vorstellt, öffentlich in seiner Schwäche an den Pranger stellen. Aber Gott ist hoch über solchen Jammer erhaben. Der Mensch in seinem Eigennutz findet es schwer, zu glauben, daß er kein Recht beanspruchen kann, wo er keine Pflicht anerkennen will. Gott, der Schöpfer, der Hort, die Norm des Rechtes, hat sich freilich dadurch, daß er seine Rechte gegen uns wahrt, keine Pflichten auferlegt, aber nicht deshalb, weil er das, was uns die Pflichten gebieten, nicht halten will, sondern darum, weil ihm die mit den Rechten verbundenen Pflichten nicht genügen, weil er viel mehr tut, als wozu ihn alle Verpflichtungen bestimmen könnten. Er läßt sich an Großmut von seinem Geschöpfe nicht übertreffen. Wo ihm dieses einen Dienst erweist, da zahlt er mit hundertfachem Lohne. Und wenn es ihm seine ganze Endlichkeit zum Opfer brächte, so dürfte es versichert sein, daß es dafür die ganze Unendlichkeit Gottes als Gegengabe erhielte. Der Mensch beraubt sich nur selber, wo er Gott etwas versagt. Wollen wir wachsen, wollen wir uns erweitern, wollen wir reich werden an jeglichem Gut, so gibt es dazu kein besseres Mittel, als daß wir uns ganz und gar an Gott, unsern Ursprung, den Quell alles Guten, unser Ziel, ergeben.

Das ist die christliche Weltweisheit. Der enge Geist, das feige Herz erschrickt vor solcher Weite. Wenn aber Gott den Sinn für die wahre Ehre der Menschheit eröffnet, der fühlt sich davon wie bezaubert.

17. Diese wunderbare Weisheit darzustellen, soweit es unsere Schwachheit erlaubt, ist der Zweck des vorliegenden Werkes. Im ersten Bande suchen wir uns die Aufgabe des Menschen ganz unabhängig von allen Lehren des Christentums, auf rein psychologischem und philosophischem Wege klar zu machen und die Antwort auf die Frage zu finden: Wann und wo läßt sich die Verwirklichung des Begriffes Mensch, so wie ihn eine gesunde Philosophie aufstellt, in der Geschichte der Menschheit nachweisen? Das Endergebnis wird lauten: Wenn das nicht im Christentum der Fall ist, dann müssen wir darauf verzichten, je das Wort Mensch der Wahrheit gemäß anwenden zu dürfen. Warum dem so ist, das wird der zweite Band darlegen: Deshalb, weil die Menschheit selber von ihrer Bestimmung abgewichen ist. Die Schuld an dem Verfall der menschlichen Kultur, so wird sich zeigen, liegt nicht bloß an den einzelnen, sondern an der Krankheit des ganzen Geschlechtes. Diese Krankheit zu heilen, ja damit noch nicht zufrieden, die natürliche Schwäche des Menschen durch neue, übernatürliche Kräfte zu erheben, war der Zweck, den die Stiftung des Christentums verfolgte. Davon handelt der dritte Band. Der vierte zeigt, daß diese Wirksamkeit der christlichen Religion nicht bloß dem einzelnen gilt, sondern der ganzen menschlichen Gesellschaft: auch diese ist, wie das sittliche Leben der Individuen, durch die übernatürliche Offenbarung in ihrer natürlichen Ordnung wiederhergestellt und durch die Verbindung mit dem Reiche Gottes auf eine höhere Stufe erhoben und fester gefügt worden. Endlich werden im fünften Bande die höchsten Aufgaben, zu denen das übernatürliche Leben des einzelnen Menschen, wenn auch nicht verpflichtet,

so doch aufmuntert, die Ziele des Strebens nach Vollkommenheit, dargestellt.

Gerne würden wir daran einen sechsten Band reihen, in dem wir alle hier erörterten Fragen auf die Geschichte der Menschheit im großen und ganzen anwendeten und umgekehrt die Zuverlässigkeit der von uns vertretenen Ansichten an der Hand der Geschichte prüften. Damit könnten wir erst unsere Aufgabe für abgeschlossen betrachten. Denn dank der menschlichen Kurzsichtigkeit haben wir stets zu fürchten, daß das Wort von der sozialen Stellung und Aufgabe des Menschen noch immer viel zu enge gefaßt wird, wenn wir nicht ausdrücklich betonen, daß wir Gesellschaft nicht bloß von der Gemeinschaft aller Menschen verstehen dürfen, die zu gleicher Zeit nebeneinander im selben Land unter gleichen Verhältnissen leben, sondern daß wir dabei an alle denken müssen, die unsere Natur an sich tragen, gleichviel wo sie leben, an alle, die je vor uns gelebt haben und die nach uns leben werden. Die menschliche Gesellschaft erstreckt sich über alle Räume und über alle Zeiten, wo es Menschen gibt. Die Menschheit bildet eine großartige, ununterbrochene Einheit von einem Ende der Erde zum andern, vom Anfange der Zeit bis in die fernste Zukunft, die wir vorbereiten helfen. Jeder einzelne lebt und genießt und leidet unter dem Einfluß dessen, was die Vergangenheit geschaffen hat, und er wirkt und opfert hinwiederum für kommende Geschlechter. Alle Kultur ist das Ergebnis vorausgegangener Arbeit und gegenwärtiger persönlicher und gesellschaftlicher Tätigkeit, zugleich aber eine Knospe, die sich der Nachwelt als Blüte entfalten, die ihre Früchte für die Ewigkeit reifen soll, damit die ganze Menschheit in ihrer ewigen Verklärung davon genieße. So erst erhalten wir den richtigen Begriff von Kultur und von Gesellschaft, indem wir die ganze Menschheit vom Anfange der Zeit bis zum Anbruche der Ewigkeit als tätig an der Ausführung einer gemeinsamen, von Gott

vorgezeichneten und trotz aller Störungen immer von Gott geleiteten Aufgabe betrachten. Dieser Gegenstand würde also das ungefähr umfassen, was man sonst *Philosophie der Geschichte* nennt.

Allein wir müssen wohl die Hoffnung auf Ausführung dieses Gedankens preisgeben, nicht so fast wegen seiner Größe — denn es gibt kaum einen schwierigeren Gegenstand — als aus Furcht, das ohnehin so umfangreiche Werk würde alles Maß überschreiten, und insbesondere deshalb, weil uns Überladung mit andern Arbeiten kaum daran denken läßt, ein Unternehmen, das so viel Zeit und Mühe erheischt, mit der nötigen Sammlung angreifen zu können. Wir stellen übrigens die Ausführung dieses Planes, des schönsten, den eine menschliche Feder behandeln kann, ruhig Gott anheim, der dem einen den Gedanken und vielleicht einem andern die Verwirklichung verleiht, so wie seine Weisheit und seine Vatergüte es für das beste erachtet. Es wäre in der Tat ein Widerspruch ohne gleichen, würden wir ein Werk von dem Inhalt und Umfang wie dieses aus der Hand legen, ohne unbeschränktes Vertrauen auf Gottes Vorsehung gelernt zu haben, ohne aufrichtige Bewunderung vor einer Langmut, die das Menschengeschlecht Jahrtausende lang in Irrtum und Frevel erträgt, und ohne tiefe Verehrung gegen eine Allmacht und eine Weisheit, die zuletzt selbst die Widerstrebenden mit Milde und Kraft zur Wahrheit und zum Heile zurückführt, die Sünde als Heilmittel und die Empörung als Dienerin für ihre ewigen Ratschlüsse benutzt.

18. Was wir aber vor allem und zuletzt als Frucht dieses Ganges durch die Menschheit mit uns nehmen sollen, das ist die Überzeugung, daß wir *Christen eine große Aufgabe* zu erfüllen haben und eine schwere *Verantwortung* werden bestehen müssen. Selbst die größten Männer des Heidentums, denen wir bei unserer Reise um die Welt begegnen, haben keineswegs die menschliche Natur zur höchsten Vollkommenheit

gebracht, die ihr möglich ist. Das gestehen ihre begeisterten Verehrer unter den Alten offen zu[1]. Wir verurteilen sie deshalb nicht, denn wir erkennen, daß ihnen die letzte Stufe wahrer Humanität verschlossen war. Eben diese Überzeugung hindert uns, von ihnen höhere sittliche Vollendung zu fordern, als ihnen möglich war, befähigt uns somit, über sie ein gerechtes und billiges Urteil zu fällen. Wir gestehen ihnen vielfach ein aufrichtiges Streben zu, wir anerkennen an ihnen wahrhaftige und probehaltige natürliche Tugenden. Aber wir müssen auch der Wahrheit Zeugnis geben, daß sie nicht die Höhe der sittlichen Aufgabe erklommen, daß sie es nicht zum ganzen Menschen gebracht haben. Und wir müssen mit allem Nachdruck behaupten, daß man dies von ihnen nicht einmal fordern darf, und daß die Alten auf dem Boden, auf dem sie standen, nie an dieses Ziel gelangt wären, auch wenn sie Gott Jahrtausende länger ihrer eigenen Entwicklung überlassen hätte.

Aber von uns Christen kann und muß das verlangt werden. Das Christentum hat dem Menschen die Möglichkeit zurückgegeben, zum übernatürlichen Ziel, dessen Erreichung er sich durch eigene Schuld verschlossen hatte, vorzudringen. Damit hat es ihn zugleich wieder in den Stand gesetzt, seine natürliche Bestimmung ganz zu erfüllen, das menschliche Wesen rein und vollständig auszubilden und so auch auf Erden wahre Zufriedenheit zu finden. Nicht bloß zu Christen, sondern auch zu echten Menschen hat uns Christus gemacht. Die auf seine Religion den Vorwurf schleudern, als nehme sie uns die Erde und vertröste uns auf den Himmel, wissen nicht, was sie sagen. Die kennen unsern Glauben schlecht, die nicht erfassen, daß er uns nicht bloß den Himmel geöffnet, sondern daß er auch das Angesicht der Erde erneuert hat.

[1] Cicero, Offic. 3, 4; Fin. 4, 20. Seneca, Const. 7. 1. Plutarch., Profect. in virt. 2. Theodoret., Affect. Graec. 12.

So bleibt uns nur eines übrig: durch unsern Wandel dieser Wahrheit den Weg zu den Herzen zu bahnen. Es würde dem Zweifler der letzte Anhalt zum Widerspruch entzogen, würden alle Christen die schönen Worte Stolbergs zur Tat und Wahrheit machen:

Ihr habt die Lehre, haltet, was ihr habt!
Sie ist's, für welche Märt'rer bluteten,
Sie gibt im Leben wie im Tode Ruh',
Der Dämm'rung Ruhe vor dem Morgenrot,
Und strahlet einst in vollem Mittagsglanz.
Baut, Christen, baut auf diesen Felsengrund!
Die falschen Lehrer baun auf falschen Sand[1].

[1] Janssen, Stolberg I 138 f.

Erste Abteilung.

Die Kräfte des ganzen Menschen.

Erster Vortrag.

Das göttliche Ebenbild.

1. Wo du deinen Glauben gelassen hast, da mußt du ihn wieder suchen, also sagt ein altes Sprichwort. Damit ist dem, der das Unglück gehabt hat, seinen Glauben zu verlieren, der Weg gewiesen, auf dem er ihn einzig wiederfinden kann: er muß ihn bei sich selber suchen.

Keiner hat den Glauben anderswo verloren als an sich selber. An Gottes Heiligkeit, an der ewigen Wahrheit, an der unendlichen Geduld und Barmherzigkeit Gottes ist noch niemand irre geworden und wird nie jemand irre werden, sowenig jemand irre wird an dem Stab, der ihn beim Gehen stützt. Sobald ihn aber seine eigenen Kräfte verlassen, sobald seine Kniee zu wanken beginnen, dann stürzt er auf den Stock, der ihn bisher aufrecht erhalten hat, und tut sich daran wehe. Und dann kann es wohl kommen, wenn er sich die Schuld davon nicht selber beimessen will, daß er dem unschuldigen Stabe zürnt und ihn als hinderlich zur Seite wirft. Dies ist der Weg, auf dem der Mensch gewöhnlich Gott verliert. Du bist dein eigenes Verderben, Israel, sagt mit Recht der Prophet[1].

Sich selber also kann der Mensch preisgeben. Diese Wahrheit bedarf leider keines Beweises. Ist aber dieses Unheil eingetreten, dann ist einem alles feil, wertlos und verächtlich.

[1] Os 13, 9.

Wer sich selbst nicht gut ist, zu was soll der gut sein?[1] Einmal an sich selber irre geworden, wird der Mensch an allem irre. Hat einer sein Bestes weggeworfen, so traut er keinem mehr etwas Gutes zu. Wie der Mensch selber ist, so denkt er alle andern. Und trifft er einen, dessen Wandel ihn verurteilt, so sucht er ihn entweder sich gleich zu machen oder zu beseitigen. Deshalb findet er, um den Wurm des Gewissens zu beschwichtigen, zuletzt auch keine Schwierigkeit mehr darin, eine höhere Wahrheit, eine vergeltende Gerechtigkeit und vor allem das, was jetzt an Gott das Unheimlichste geworden ist, seine Heiligkeit, abzuleugnen. Nicht als ob er Gott aus Überzeugung leugnete. Ach, was gäbe er darum, könnte er die Überzeugung gewinnen, daß es keinen gebe! Eben deshalb leugnet er ja, um seine Überzeugung zu übertäuben; eben deshalb wird er so heftig, weil sie sich nicht ersticken läßt; eben deshalb zerfällt er mit allem, weil er mit ihr zerfallen ist.

Während der Weg des Heiles von Gott, dem Urheber alles Guten, ausgeht und den Menschen dorthin zurückführt, von wo er ausgegangen ist, zu Gott, dem Quell der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Seligkeit, fängt also umgekehrt der Unglaube beim Menschen an und wagt sich erst dann an Gott, wenn der Mensch sich selbst verwüstet hat, kehrt aber zuletzt seinen bittern Stachel wieder gegen den Menschen, der ihm den Ursprung gegeben hat.

Erst Sünde aus innerer Spaltung, mit andern Worten, Untreue gegen das Gewissen, also Abfall von sich selbst; dann Angriff auf Gott, entweder durch Anschuldigung Gottes, als wäre er schuld an der Sünde, oder durch völlige Gottesleugnung; endlich voller Zerfall mit sich selbst, sei es durch Verzweiflung, sei es durch Verhärtung und durch verstocktes

[1] Sir 14, 5.

Festhalten am Unrecht, ja an der Unwahrheit. Erst Abfall von der erkannten Wahrheit, dann Kampf gegen die unbequem gewordene Wahrheit, zuletzt der Versuch, die Wahrheit auszurotten, indem die Unwahrheit an ihre Stelle gesetzt wird.

Das sind die drei Stufen, über die hinab jeder schreitet, der sich bis zum vollen Abfall von Gott verirrt. Man nennt das Ergebnis in seiner schlimmsten Gestalt Unglauben oder Gottesleugnung; man könnte es ebensogut auch Untreue gegen sich selbst, Verleugnung des eigenen besseren Ich nennen. Denn den Grund zu allem hat der Mensch auf der ersten Stufe gelegt, damals als er sich selber durch die Sünde preisgegeben hat.

Die seltsamen Ausdrücke, die die moderne Psychologie von gewissen außerordentlichen psychischen Zuständen gebraucht, passen ganz genau auf den Sünder und den Ungläubigen, die Ausdrücke von den zwei Seelen, vom Doppel-Ich, von der Entzweiung oder von dem Brechen der Persönlichkeit, von der pathologischen Lüge. Sein eigenes besseres Ich kann der Mensch nicht vernichten. Nun setzt er ihm ein gefälschtes Ich an die Seite oder gegenüber. Daher sein trauriger Zustand.

Dort muß er also den verlorenen Glauben wie die verlorene Tugend wieder suchen, wo er beides verloren hat. Für den, der irre gegangen ist, hat darum der Geist Gottes keinen andern Rat als den Mahnruf: *Zurück zu dir selber!*[1]

2. Aber merkwürdig! Gerade dieses Wort ist es, was den Menschen mit dem größten *Schrecken* erfüllt. Vor nichts bangt ihm so wie *vor sich* und vor allem, was ihn zu sich selber zurückführen könnte. Sehr wahr sagt La Bruyère: All unser Übel kommt davon, daß wir es bei uns allein nicht aushalten können; daher das Spiel, die Ausschweifung, der Wein, daher die Frauen, daher der Klatsch, die Selbst- und Gott-

[1] Is 46, 8.

vergessenheit[1]. Das allein zeigt schon, wie tief der Mensch zerrüttet ist, zeigt aber auch, wo der Kern all seiner Übel liegt.

Zwar wenn man auf das Reden gehen wollte, dann wäre dieser überall, nur nicht im Menschen. Da gibt es kein Ding im Himmel, auf Erden und unter der Erde, dem er nicht die Schuld an seinem Elend aufbürdete. Am liebsten schiebt er die Ursache all seines Unheils auf Gott, das heißt auf die angeblich so übertriebenen oder unwahren Vorstellungen, die uns Glaube und Religion von Gott beibringen, oder auf die vermeintlich unerschwinglichen Verpflichtungen, die sie uns in seinem Namen auferlegen. Aber das Benehmen straft die Worte Lügen. Es gibt etwas, was der Mensch noch weit mehr fürchtet und flieht als Gott. Das ist er selber. Mit nichts macht man ihn unglücklicher, als wenn man ihn zur Einkehr in sich selber nötigen will. Das unerträglichste für die meisten wäre, wollte man sie abgeschlossen von aller Welt in strenger Einzelhaft mit sich selbst zusammensperren. Hunderte würden in dieser Gesellschaft Hand an sich selber legen. So, wenn man sie frei gehen läßt, sind sie freilich auch unglücklich. Aber sie können dann wenigstens, wenn auch nicht sich selber fliehen, so doch die lästige Gesellschaft des eigenen Ich durch Zerstreuung und Übertäubung etwas vergessen, sie können die Schuld an ihrer Mißvergnügtheit anderswohin verlegen, sie haben den Ausweg, die menschliche Verdorbenheit in andern anzuklagen und die Verantwortung für das Elend des Daseins dort zu suchen, wo ihnen die menschliche Natur in einem Bild ihresgleichen entgegentritt.

Das ist einer der häßlichsten Züge in der Geschichte der Menschheit, und dennoch einer der lehrreichsten, dieses nie verstummende Seufzen, Schelten, Verdammen des Menschen wider den Menschen. Wie kleinlich und ungerecht ist die Gering-

[1] La Bruyère, Les Caractères ch. 11 (III, Paris 1819, 58).

schätzung der Männer gegen die Frauen, deren sie doch nie entbehren können! Wie lächerlich die Klage der Frauen über die Tyrannei der Männer, unter deren Joch sie sich flüchten wie die Schwalben unter das Dach beim heranziehenden Gewitter! Wie kindisch, wie eitel und lügenhaft ist die Verachtung jedes fremden Volkswesens, die, um das eigene Babel erträglich zu finden, überall nur Barbaren und menschenunwürdige Ungesittung sehen will! Wie unerträglich die Wegwerfung, mit der eine stolze Halbbildung und Stückwissenschaft auf die minder gebildete oder auch verbildete Menschheit herabsieht! Mit unwilligem Staunen lesen wir die schmählichen Ausdrücke, womit die griechischen Cyniker und Stoiker in ihrem wahrhaft sehr grundlosen Hochmut jeden bedachten, der Menschenwürde und Menschenbildung menschenwürdiger verstand als sie. Aber warum den Alten zürnen, während der plumpe Geldstolz und der rohe Adelsstolz und der dumme Wissensstolz täglich dieselben Auswüchse der Menschenverachtung unter uns zeitigen?

Für eines sind übrigens alle diese rohen Äußerungen über den Menschen, von denen die Literatur und die Salons widerhallen, für eines, sagen wir, sind sie gut: sie zeigen uns wenigstens, daß auch die moderne Bildung und Wissenschaft den Menschen sowenig gefunden hat als die alte. Seit Voltaire, Rousseau und Kant besteht ein wahrer Wetteifer unter den Denkern, wer *über den Menschen geringschätziger* zu sprechen im stande sei. Die Lehre von dem radikal Bösen im Menschen, welche Kant — zu seiner Entschuldigung sei es gesagt — in der Zeit der großen Revolution mit solchem Nachdruck vorgetragen hat, daß sie fast alle Schulen zu beherrschen angefangen hat, diese abstoßende Lehre wird uns von jenem modernen Philosophen, der es in der Menschenverachtung selbst einem Diogenes zuvorgetan haben möchte, von Schopenhauer, in vollem Ernst als der Mittelpunkt der ganzen

modernen Ethik und als der Triumph menschlichen Tiefsinnes angepriesen[1]. Schopenhauer selbst brachte in diesem Stück ausnahmsweise Theorie und Praxis in Einklang und betrachtete in seinem krankhaften Stolze gleich einem Pharisäer oder Brahminen jede Berührung mit den Menschen als Befleckung[2]. Leider ist er hierin zum Lehrmeister für unsere Gesellschaft geworden. Was nur immer auf den stolzen Titel von vornehmen oder gar von führenden Geistern Anspruch macht, und das ist der höchste Ehrgeiz des modernen Menschen, das sucht zwischen sich und der ordinären Menschheit eine Scheidung durchzuführen, wie sie selbst das indische Kastensystem nicht schroffer zu stande bringen konnte. Gerade der, welcher als der Hauptvertreter der ganzen neueren Kultur gefeiert zu werden pflegt, Alexander von Humboldt, ist ein trauriges Beispiel hierfür. Er schämt sich nicht, beständig in seinen Briefen zu klagen, der Umgang mit den Menschen, und zwar mit Menschen, die zu den edelsten seiner Zeitgenossen gehören, erschwere ihm das Dasein, und das in Ausdrücken von solcher Bitterkeit und Roheit, daß sie sich nicht gut wiedergeben lassen[3].

3. Was sind denn nun aber das für Menschen, über welche diese großen Geister so geringschätzig sprechen? Etwa die furchtbaren Kannibalen der Südsee, die keinen größeren Genuß kennen, als wenn ihnen die stürmische See einen ihrer Mitmenschen zum Festmahl ans ungastliche Ufer gespült hat? Oder jene grausenerregenden Gestalten aus Inner-Afrika und Polynesien, die mit ihrer Kunst, das Bild und Werk Gottes am menschlichen Leib zu verunzieren, sogar die Triumphe europäischer Toilette in Schatten stellen? Ihnen gegenüber wären so harte Worte erklärlich, wenn auch nicht gerechtfertigt. Aber nein, es handelt sich nicht um Barbaren, sondern um Kultur-

[1] Erdmann, Geschichte der neueren Philosophie III 2, 413.
[2] Janssen, Zeit- und Lebensbilder 127. [3] Ebd. 102 ff.

menschen, oft gerade um die Gebildetsten unter diesen. Die Männer, über die Humboldt so wegwerfend redet, sind lauter Träger hochberühmter Namen, ein Savigny, ein Niebuhr, ein Gerlach, ein Rauner. Die Leute, welchen Euripides und Aristophanes, Diogenes und Zeno so geringschätzig mitspielen, sind die Zeitgenossen oder die Erben eines Themistokles, eines Perikles, eines Phidias, also die Vertreter eben jenes Geschlechtes, in dem wir von den Schulen her den Inbegriff der beneidenswertesten und unerreichbarsten antiken Tugenden verkörpert denken. Die Zeiten, die einem Tacitus, Seneca, Juvenal den Stoff zu so bittern Schilderungen menschlicher Torheit und Verworfenheit gaben, waren keine andern, als die wir in der Geschichte mit dem Ehrentitel des goldenen und des silbernen Zeitalters der römischen Kultur belegen. Merkwürdig, daß sich fast überall der sogenannten goldenen Kultur- und Literaturperiode der Völker jene herben Kritiker, Sittenschilderer und Satiriker an die Ferse hängen, ein Machiavelli, ein Swift, ein Molière, Voltaire und Rousseau und das wilde Heer der modernen Pessimisten, lauter Geister, die den Menschen für unverbesserlich halten und sich darum nur noch auf das Spotten, auf das Tadeln und auf das Verdammen verlegen.

Es macht beinahe den Eindruck, als ob die Menschen gerade die Kulturmenschen am meisten fürchteten und haßten, und als ob sie die Kulturlaster schlimmer fänden denn alle Verkommenheit der Wilden. Rousseau hat bekanntlich behauptet, und Tolstoj sagt es ihm nach, die Kultur sei der Anfang aller Verkommenheit. Ob sie damit gerade die Menschenfresser für die edelsten aller Menschen ausgeben wollen, können wir nicht sagen. Wenn ja, so ist das Geschmackssache, die sich freilich bei Rousseau leicht erklärt, da er mit einem überfeinerten Geschlecht verkehrte, das sich kurz nach ihm in der französischen Revolution allen unzivilisierten Menschenfressern an Blutdurst so gewaltig überlegen zeigte. Eine Wahrheit liegt jedenfalls

in dieser Anklage wider die Kultur, das unwillkürliche Geständnis aus dem Munde derer, die sonst die begeistertsten Vorkämpfer für die Emanzipation der Weltbildung vom Joch des Christentums sind, das Geständnis, sagen wir, daß diese Kultur ihre düstern, ihre sehr bedenklichen Seiten hat. Wir nehmen dieses Bekenntnis um so dankbarer hin, je mehr man es uns sonst als unsühnbares Verbrechen anrechnet, wenn wir mit unbedingter Anerkennung der modernen Kultur etwas zurückhaltend sind. Zeigt sich aber, daß selbst deren eifrigste Apostel mit dem nach ihren Grundsätzen erzogenen Menschen so unzufrieden sind, dann dürfen wir wohl den Schluß ziehen, daß die herkömmliche Weltbildung auf keinen Fall den Menschen edler und besser und achtungswürdiger macht.

4. Wir wollen uns damit nicht zu Mitschuldigen an der Menschenverachtung machen, die in der alten und neuen Literatur eine so große Rolle spielt. Aber wenn wir auch alle Übertreibungen in die gebührenden Schranken zurückweisen, so müssen wir gleichwohl sagen, daß dem harten Urteil des Menschen über sich selbst eine doppelte Wahrheit zu Grunde liegt. Der Mensch, den wir in der Geschichte und in der täglichen Erfahrung vor uns haben, ist keineswegs das, was er von Natur aus ist oder doch sein soll. Der Mensch ist nicht mehr so, wie er aus der Hand Gottes, seines Schöpfers, hervorgegangen ist. Er ist vielmehr in einer zweifachen Weise von seiner ursprünglichen Gestalt abgewichen. Der aufmerksame Beobachter macht bei seinem Gang durch die Welt und durch die Geschichte dieselbe Beobachtung, wie sie manchmal der Reisende macht, der mit forschendem Blick seinen Weg verfolgt. Hier war offenbar vor Zeiten fruchtbares Land. Man sieht das vielfach noch an unverkennbaren Spuren. Aber plötzlich muß eine furchtbare Verheerung hereingebrochen sein. Überall deckt Fels, Schutt, Sand das ehemals so schöne Gefilde. Das fruchtbare Gartenland ist größtenteils zur Wildnis geworden.

Und doch wäre es vielleicht nicht einmal so schwer, das wilde Geröll zu entfernen und den Boden wieder urbar zu machen. Aber inzwischen hat sich auf den Trümmern eine neue Kultur entwickelt, üppig, zäh, fast unausrottbar, wie immer der Wildwuchs. Der hat sich mit tausend Wurzeln und Schlingen so in den Schutt hineingearbeitet und ihn zu einer so unentwirrbaren, fest geschlossenen Masse verbunden, daß es nur mit doppelter Anstrengung mehr möglich wäre, den ursprünglichen Boden wieder zu erreichen und nutzbringend zu kultivieren.

Das ist genau das Bild des Menschen. Vor grauen Jahren, schon am Anfang der Zeiten, ist plötzlich eine große Katastrophe über ihn hereingebrochen, die das fruchtbare und schöne Land seiner Seele in eine traurige Wildnis umgewandelt hat. Dieser Zustand der Verwilderung, die Folge des ursprünglichen Falles, wäre immerhin mit Hilfe der Gnade zu überwinden. Er ist ja dem Menschen zu unnatürlich, er muß ihm, wenn ihm die Augen nur etwas geöffnet werden, selber schrecklich und unerträglich sein. Aber leider hat sich der Mensch, weit entfernt davon, seinen ursprünglichen Zustand wieder aufzusuchen, nach der entgegengesetzten Seite noch mehr von seiner ehemaligen Gestalt durch die falsche, weltliche und gottentfremdete Kultur entfernt, die er später selber auf den Schutt gepflanzt hat, statt diesen hinwegzuräumen und so zu seiner wahren Natur zurückzukehren. Diese spätere Eigenkultur widersteht auch weit zäher jedem Versuch einer Zurückführung auf die anfängliche Bestimmung des Menschen als seine wie immer geschwächte Natur. Denn begreiflich könnte ein solcher Versuch nur gelingen, wenn sich der Mensch entschließen wollte, das hinzuopfern, was er so lange Jahre mit so viel Mühe auf seine verdorbene Natur hinaufgepflanzt hat. Je mehr er aber an dieser falschen Kultur gearbeitet hat und je stolzer er auf sie als auf sein eigenstes Werk ist, um so hartnäckiger hängt er an ihr, um so entschiedener weist er die Zumutung von

der Hand, sich von ihr loszusagen, um so weniger will er zu seiner unverfälschten ersten Natur zurückkehren, zu jener, die Gottes Hand selbst in ihm begründet hat.

5. Nun ist es aber unmöglich, zur wahren, ursprünglichen Natur des Menschen anders zu gelangen, als indem wir durch diese beiden Schichten hindurchgraben, das Verderbnis der falschen Kultur und die anfängliche Verwilderung des ganzen Menschengeschlechtes selber. Nur unter einer zweifachen Bedingung hat das Forschen nach der wahren Natur des Menschen Aussicht auf Erfolg. Und nur unter dieser zweifachen Voraussetzung hat es Sinn, der Natur zu folgen, wie die Stoiker sagten, mit andern Worten, dem, was die natürliche Philosophie, Sittenlehre und Religion dem Menschen auferlegen, will er anders als Mensch, das heißt menschenwürdig leben.

Die erste dieser Bedingungen ist die Anerkennung des ursprünglichen Sündenfalles, durch den die menschliche Natur zwar keineswegs, wie so viele Irrlehrer alter und nicht wenige Philosophen neuerer Zeit fälschlich behaupteten, in Grund und Wesen verschlechtert worden ist, der ihn aber doch tief verdorben und geschwächt hat.

Die zweite Bedingung verlangt, daß wir gestehen, wieviel Unheil und Irrtum in der Weltbildung enthalten ist, die sich angeblich auf rein menschlichem Gebiet, in Wahrheit aber auf Grund des uranfänglichen Falles und durch hartnäckiges Beharren in diesem entwickelt hat. Wir brauchen deshalb nicht die ganze menschliche Kultur als eitel Lüge und Sünde oder gar als wahres Teufelswerk zu verschreien. Behüte uns Gott vor solcher Sünde und Lüge, mit der unser Glaube nichts gemein hat, wenn wir gleich den Zorn für die Übertreibungen tragen müssen, die sich der finstere Rottengeist des Puritanismus, des Jansenismus und ähnlicher Sekten in diesem Stücke zu Schulden kommen ließ. Aber das muß nun einmal anerkannt werden, daß eine rein menschliche Ent-

wicklung nie und nirgends möglich ist, wo der Mensch von der Wahrheit absieht, daß er gefallen ist, und daß alle, auch die höchste Kultur große Irrtümer enthalten und irreführen muß, wenn sie nicht von dem Satz ausgeht, mit dem alles steht und fällt: Die wahre Natur und die Bestimmung des Menschen können nur durch Umkehr in Buße und durch Rückkehr zu Gott wiedergefunden werden.

6. Wende niemand ein, diese Grundsätze würdigten den Menschen herab und verrammelten von vornherein den Weg zu einer unbefangenen Wertschätzung der menschlichen Kultur. Nein, die, welche den Menschen ungebührlich entwerten, die, welche ihn aus seiner natürlichen Stellung zwischen dem, was unter ihm, und dem, was über ihm ist, verdrängen, die, welche ihm damit den Weg zu seiner Bestimmung versperren, diese muß man dort suchen, wo man den Fall des Menschen leugnet, dort, wo man behauptet, er befinde sich in seinem naturgemäßen Zustande, dort, wo man ihm also auch nichts Besseres zutrauen kann, als was man tatsächlich an ihm vorfindet.

Das ist einer der Vorwürfe, die wir der weltlichen Literatur machen müssen, daß sie dem Menschen das Bewußtsein von seiner wahren Stellung und Aufgabe raubt, daß sie ihm die Achtung vor sich selber nimmt, daß sie ihn damit unverbesserlich macht. Die moderne Philosophie hat schon bei ihrem Eintritt in die Geschichte durch den Mund Charrons, eines von den Patriarchen des jetzigen Weltgeistes, den Ausspruch getan: um den törichten Menschen zur Vernunft und zur Weisheit zu bringen, müsse man ihn behandeln wie ein wildes Tier, entweder ihm Staunen und Furcht einjagen oder ihn durch Autorität und Glanz blenden und einschüchtern[1]. Charrons Schüler Montaigne geht noch weiter und sagt, man könne den Menschen nie nach Verdienst verachten[2]; nur unser

[1] Charron, De la Sagesse 2, 8.

[2] Montaigne, Essais 1, 50 (I, Paris 1872, 190).

Unverstand und unser eigensinniger Hochmut gebe uns den Gedanken ein, als seien wir besser denn die Tiere, indes uns diese vielleicht mit der nämlichen Münze bezahlten[1]. So die Philosophen. Die Vertreter der schönen Literatur bleiben hinter diesen nicht zurück. Wollten wir all den bissigen Spott sammeln, womit Molière, die vornehme Geringschätzung, womit La Rochefoucauld, die anatomische Kaltblütigkeit, womit La Bruyère, die boshaften Sarkasmen, womit Madame de Sevigné den Menschen zergliedert und zerfetzt haben, wir müßten ein langes, unerquickliches Kapitel schreiben. Und doch haben wir hier vier der elegantesten Schriftsteller genannt, die Zierden des feinsten aller Höfe, den Ruhm der delikatesten aller Literaturperioden. Wie erst, wenn wir uns an andere, minder prüde Zeiten wenden wollten!

Mit gerechtem Stolz können wir hier betonen, daß das Wort Gottes anders mit dem Menschen umgeht. Es sagt ihm die Wahrheit, aber es zerschmettert ihn nicht; es führt ihn auf seinen richtigen Wert zurück, ohne ihn zu entwerten; es weist ihm seine gebührende Stellung an und behandelt ihn gleichwohl mit großer Ehrfurcht[2]. Das Christentum ist durchaus einverstanden mit dem obersten Lehrsatz des Stoizismus: Um besser zu werden, um zu werden, was du sein sollst, mußt du nach der Natur leben. Freilich versteht es ihn etwas anders als die humanistische Literatur. Diese nimmt den Menschen, wie sie ihm begegnet, blind und unbesehen als Vertreter der echten Natur hin. Die christliche Lehre aber sagt: Um nach der Natur leben zu können, mußt du erst zur wahren Natur zurückkehren, zu jener Natur, die dir Gott gab, als du aus seiner Hand hervorgingst. Um aber das zu bewerkstelligen, fügt es sofort hinzu, mußt du erstens umkehren von allem Bösen, das in dich eingedrungen ist[3], mußt du zweitens ein-

[1] Ebd. 2, 12 (I, 279 302). [2] Weish 12, 18. [3] Apg 3, 26.

kehren in deine wahre Natur, das heißt forschen in deiner Vernunft, folgen deinem Gewissen, leben in deinem Herzen[1], mußt du drittens zurückkehren zum Urheber der Natur, zu Gott selber[2].

Umkehr vom Bösen, Einkehr in sich, Rückkehr zu Gott, daß sind also die drei Bedingungen, unter denen der Mensch seine wahre Natur wiederfindet, seine richtige Stellung wieder einnehmen lernt und auf den Weg zurückgeleitet wird, der ihn zu seinem Ziele führt. All unser Unheil stammt daher, daß wir den uns von Natur aus gebührenden Platz verlassen haben. Darum verlieren sich die einen an das, was tief unter der Menschenwürde ist, indes sich die andern in Höhen versteigen, die für den Staubgebornen unwegsam sind; darum erniedrigen sich die einen bis zum Tier und überheben sich die andern, als wären sie Gott selber.

Es hängt also alles davon ab, daß der Mensch wisse, wohin er gehört, wie er sich findet und wie er dazu gelangt. Er gehört aber sich selber an, er findet sich in sich selber, er gelangt zu sich selber nur, wenn er seine reine Natur sucht, und dieser kommt er nur nahe, wenn er all die Auswüchse entfernt, die sich daran festgesetzt haben.

7. Und nun, nachdem der Mensch sich selber gefunden hat, entdeckt er alsbald in sich noch mehr als sich selbst allein.

Es ist ihm wie angeboren, daß er mit der leeren Außenseite der Dinge und der Erscheinungen nicht zufrieden sein kann. Solange er einen Rest edler und gesunder Regungen bewahrt hat, möchte er ihnen eine tiefere Bedeutung abgewinnen, als sie äußerlich zur Schau tragen. Darum sucht er die Gesetze ausfindig zu machen, nach denen sie wirken. Darum forscht er unter dem, was seine Sinne an ihnen wahrnehmen, nach ihrem tieferen Inhalt und Werte, nach ihrem

[1] Is 46, 8. [2] Apg 14, 14; 26, 20.

wahren Wesen. Vielleicht macht er es sich selbst nicht klar, wonach er so rastlos forscht; es ist aber die Idee, die Gott als der letzte Grund alles Seins und aller Erscheinung durch sie zum Ausdruck bringen wollte.

Aber damit ist er noch lange nicht befriedigt, daß er aus den Dingen die Ideen des Wahren und des Guten herausgelesen hat, die Gott in ihnen verkörpern wollte. Je mehr er des Wahren und Guten kennen lernt, um so brennender wird sein Wissensdurst, um so größer seine Unzufriedenheit, wenn es ihm nicht gelingt, Zusammenhang und Einheit unter allen diesen Errungenschaften herzustellen. Erst ahnt und fühlt, bald sieht er es, es müsse eine höchste Wahrheit, eine höchste Weisheit, eine höchste Güte, Schönheit, Kraft geben, aus der alles wie ein schwacher Abglanz stammt, was er Wahres, Schönes, Gutes gefunden hat, in der sich das alles zu einer einzigen vollkommensten Einheit von Wahrheit, Schönheit und Güte zusammenschließt.

Und noch nicht genug. Zu dieser höchsten, vollkommensten Wahrheit, Schönheit und Güte drängt es ihn, je mehr er ihr nachforscht, mit einer Sehnsucht hin, die er durch nichts stillen kann als nur durch sie selbst, mit einer Heftigkeit, die den Unglücklichen, denen es gelungen ist, ihre Seele in den Sümpfen des irdischen Treibens zu ersticken, für eine Art heiligen Wahnsinnes gilt. Es ist aber nicht Wahnsinn, sondern die einzig wahre Weisheit. Es ist das Streben des Geschöpfes nach seinem Ursprung und Ziel, es ist das Streben des denkenden Geistes nach dem Besitz der Wahrheit, des fühlenden Herzens nach dem Genuß der Güte, aber jener vollen Wahrheit und Güte, die allein befriedigen kann, mit einem Wort: nach wahrer Beseligung. Alles abgeleitete Schöne, Gute und Wahre ist ihm auf die Dauer ungenügend. Wahrhafte Sättigung und Befriedigung findet er nur im Besitz der *höchsten Wahrheit, Schönheit und Güte*. Diese ist aber Gott

allein. Nach ihm also strebt er und muß er streben. Es ist ihm so angetan. Er wird nicht eher davon lassen, als bis er sich die volle befriedigende Wahrheit, Schönheit und Güte zu eigen gemacht hat. Dann erst ist er befriedigt, weil ersättigt. Dann erst wird er ruhen, weil er das Ziel gefunden hat, für das er gemacht ist, das einzige, das ihn ausfüllt [1].

Begegnet das aber dem Menschen bei jedem Geschöpf und bei jedem Ereignis, so zwar, daß der Weise eitel und töricht den nennt, der aus den Geschöpfen nicht den Schöpfer und aus den Werken nicht die Weisheit des Meisters erkennt [2], so muß er das ganz besonders erfahren, wenn er in Ruhe und Sammlung sein eigenes Innere erforscht. Kein Wesen trägt ja die Merkmale der göttlichen Schöpfertätigkeit und die Ähnlichkeit mit dem ewigen göttlichen Vorbild so deutlich an sich wie eben der Mensch in der Tiefe seines Geistes. Das will der Ausdruck Ebenbild Gottes sagen. Spuren der Hand Gottes finden sich in allen Geschöpfen, darum ist Gott aus allen Geschöpfen zu finden. Aber sein Bild, die Gabe der vernünftigen, freien, empfindenden Natur, durch die wir aus allen Dingen sein Wirken, sein Denken, sein Wollen und seine Liebe erkennen, durch die wir von seinen Werken zu ihm selber fortschreiten und nicht eher Ruhe finden, als bis wir ihn erreicht haben durch das Streben, uns seiner Nähe würdig und seinen Vollkommenheiten gleichförmig zu machen, das hat er nur uns und den seligen Geistern gegeben [3].

8. Mit Schutt überdecken und unter einer falschen Kultur halb unkenntlich machen konnte der Mensch dieses Bild Gottes. Aber es ganz zu zerstören, das war ihm so wenig möglich wie die Erinnerung an diese seine höchste Auszeichnung völlig zu verlieren. Daß der Mensch, nach Gottes Bild geschaffen,

---

[1] Augustinus, Confess. 1, 1, 1.
[2] Weish 13, 1 ff. Röm 1, 19 ff. [3] Thomas 1, q. 93.

etwas von Gott an sich habe, das hat er nie gänzlich vergessen, auch nicht in den schlimmsten Zeit des Heidentums.

Im Gegenteil können wir die Beobachtung machen, daß die alten Schriftsteller sich dieser tröstlichen Wahrheit gerade dann wieder am liebsten erinnern, wenn die Zustände in der Menschheit einen Grad des Verfalles erreicht haben, der den letzten Glauben an etwas Besseres und Höheres in ihr zu vernichten droht. Die Schmach, den Menschen für nichts als für ein höher entwickeltes Tier anzusehen, blieb unsern Zeiten erspart. Um einer solchen Selbstentwürdigung, einer solchen Entweihung seines Geschlechtes fähig zu werden, mußte der Mensch erst das Licht des Christentums verleugnet haben. Die Heiden, die nicht durch den Haß gegen das erkannte Bessere bis zur Verbitterung wider die Wahrheit getrieben waren, eine Verbitterung, fast unzertrennlich von der beharrlichen Bekämpfung des Christentums, die Heiden, sagen wir, zeigen sich hier, wie so oft, über die anstößigsten Verirrungen der neueren Zeit erhaben.

Daher findet der Verteidiger der Offenbarung in den Aussprüchen der Alten mehr und deutlichere Spuren der Wahrheit, an die er anknüpfen kann, als bei den Neueren, die, ihrer satt geworden, sich nicht selten gezwungen sehen, sie mit Bewußtsein zu entstellen oder durch die Lüge zu ersetzen, nur um sich ihrer Übermacht zu erwehren.

Schon der Weltapostel beruft sich[1] zu Athen auf das Wort der Dichter Aratus[2] und Kleanthes[3], daß wir göttlichen Geschlechtes sind. Diese Gottverwandtschaft ist nach dem Sinn der genannten Dichter nicht auf die sinnliche Natur, sondern auf die menschliche Seele zu beziehen. Der Geist des Menschen, sagt Maximus von Tyrus, ist unter allem das, was am meisten Gott ähnlich und verwandt ist[4]. Ein selt-

[1] Apg 17, 28. [2] Aratus, Phaenomena v. 5.
[3] Kleanthes, Hymn. v. 4 (Mullach, Fragm. phil. I 151).
[4] Maximus Tyr. 8, 3.

samer Widerspruch, meint Plato, daß gerade das, was uns das Eigenste ist, zugleich auch das am meisten Göttliche in uns ist[1]. Aber, erklärt Seneca, das Rätsel ist leicht gelöst, wenn wir bedenken, daß wir Menschen alle unserer ersten Herkunft nach göttlicher Herkunft sind[2]. Dieses Wort hat im Munde des Stoikers freilich leicht einen sehr schiefen Sinn, wie es denn auch wohl nur pantheistisch zu nehmen ist, wenn Epiktet[3] und Mark Aurel[4] die Seelen als Teile, als abgerissene Stückchen Gottes bezeichnen. Gleichwohl drängt sich auch durch diese Entstellungen eine Erinnerung an die Wahrheit hindurch, wenn Seneca die Seele als herabgestiegen vom göttlichen Geiste[5] und als Gott verwandt[6] bezeichnet. Schon die Geringschätzung gegen die irdischen Dinge, die wir nie ganz losbringen können, sagt er, viele Ungläubige unserer Tage beschämend, beweist unsern höheren Ursprung[7]. Und wenn wir uns selber in unserem Innern ernstlich betrachten, so müssen wir finden, daß innerhalb unser ein heiliger Geist wohnt, der aufmerksam über all unser Gutes und Böses wacht[8]. Also Seneca. Mit ganz besonderer Vorliebe und Klarheit aber behandelt Cicero diesen Gegenstand. Es ist unmöglich, sagt er, für die Seele einen irdischen Ursprung zu denken. Was in ihr denkt und will, ist himmlisch und göttlich[9], verwandt mit Gott und vom Geschlechte der Gottheit selber[10], nur ist sie von dort, woher sie stammt, in diesen irdischen Wohnsitz herab verstoßen[11]. Wer sich nur ein wenig kennt, muß begreifen, daß in seinem Geist etwas Göttliches ist, das ihn zu einem dem Göttlichen ent-

[1] Plato, Leg. 5, p. 726, a; Epinomis p. 981, b.
[2] Seneca, Ep. 44, 1. [3] Epictet. 1, 14, 6; 2, 8, 11.
[4] Marc. Aurel. 2, 4; 5, 27. [5] Seneca, Ad Helviam 6, 7.
[6] Ebd. 11, 6 f.
[7] Seneca, Ep. 120, 14. [8] Ebd. 41, 2.
[9] Cicero, Tuscul. 1, 25 27. [10] Cicero, Leg. 1, 8.
[11] Cicero, Senect. 21.

sprechenden Wandel[1] und zu einer Sorge für seine Seele verpflichtet, wie sie deren Gottverwandtschaft angemessen ist[2]. Aus dieser Gottähnlichkeit des Menschen erklärt er es auch, daß, während die übrigen Wesen nichts von Gott wissen, der Glaube an ihn allüberall unter den Menschen sich findet[3].

9. Ein großer, aller Beherzigung werter Gedanke! Hätten wir aus dem Altertum sonst kein Wort erhalten, schon dieses einzige würde mehr als genügen, um den Satz des Apostels zu erhärten: Und wenn Gott auch in vergangenen Zeiten die Völker ihre eigenen Wege wandeln ließ, so hat er sich doch nicht unbezeugt vor ihnen gelassen[4]. Nicht durch Orakel, nicht durch Seher sprach er zu den Heiden, wohl aber durch eine Sprache, die sie Tag und Nacht in ihrer Seele vernahmen, eine Sprache, die so laut redete, daß man sie mitten in allen Lüsten und Geschäften hören mußte, selbst wenn man nicht darauf achten wollte, eine Sprache, die so deutlich sprach, daß alle Erklärung unnötig war. Es war die Sprache ihrer eigenen vernünftigen Natur, ihres Verstandes, ihres Gewissens, kurz, die Sprache des göttlichen Ebenbildes, das sie alle unvertilgbar in sich trugen, wie wir es alle unauslöschlich in uns tragen, so viele wir in diese Welt geboren werden.

Das Ebenbild Gottes im Menschen war es, was den Glauben an das Dasein und an das Wirken eines göttlichen Wesens, an die Unsterblichkeit der Seele, an die Vergeltung für gut und bös nach diesem Leben inmitten aller sittlichen und religiösen Verirrungen in der Menschheit aufrecht hielt. Das Ebenbild Gottes war es, was Cicero die schöne Wahrheit in den Mund legte: Wir sind nicht durch ein blindes Ungefähr ins Dasein hereingesetzt, sondern eine höhere Macht und Weisheit hat uns und allen Dingen den Platz angewiesen, den wir

[1] Cicero, Leg. 1, 22.
[2] Cicero, Divinat. 1, 30; vgl. 1, 49.
[3] Cicero, Leg. 1, 8. [4] Apg 14, 15 16.

einnehmen, und besorgt und leitet alles[1]. Was müßte aus Religion und Frömmigkeit und Gottesdienst werden, wenn wir diesen Glauben an eine Vorsehung preisgäben? Und wie sollte ohne ihn die menschliche Gesellschaft und ihre Grundlage, die Gerechtigkeit, bestehen?[2] Das Ebenbild Gottes läßt Seneca sagen, daß die Seele nur dazu in der Welt ist, um uns an die göttlichen Dinge zu erinnern, indem sie durch einen geheimen, aus ihrer Heimat mitgebrachten Drang immer dorthin strebt, woher sie gekommen ist[3]. Das Ebenbild Gottes ist es, das Cicero die auffallende Tatsache erklärlich macht, daß die Seele, je näher der Tod heranrückt, desto mehr Reue über die Sünden, desto mehr Einsicht in die Wertlosigkeit des vergangenen Lebens empfindet, desto mehr die Begierde in sich verspürt, wenigstens vor dem Abschluß des Lebens noch etwas Lobenswürdiges zu vollbringen[4]. Das Ebenbild Gottes hat Plato den Satz eingegeben, daß die Aufgabe der Philosophie ist, die Seele schon während dieses Lebens von den niederdrückenden Fesseln des Körpers zu entledigen und den Menschen gut sterben zu lehren[5]. Unsere Ungläubigen meinen, die Schreckmittel, die der christliche Glaube durch seine Priester erfunden habe, brächten den Menschen in seinen letzten Tagen meist noch zu ernsteren Gedanken. Die Heiden dachten aber viel edler und sahen einen Beweis für den höheren Ursprung und für die unaustilgbare Gottesebenbildlichkeit der Seele darin, daß sie sich Gottes, ihres Anfangs und ihres Zieles, am Ende wieder erinnert, auch wenn sie ihn ein ganzes Leben lang vergessen hat. Wenn heute ein Christ sagt, der Mensch könne es nie zu wahrer Gemütsruhe und Zufriedenheit des Herzens bringen, wenn er nicht auf der einen

[1] Cicero, Tuscul. 1, 49.
[2] Cicero, Nat. deor. 1, 2.
[3] Seneca, Ep. 41, 5.
[4] Cicero, Divin. 1, 30.
[5] Plato, Phaedo 12, p. 67, d.

Seite so lebe, daß er mit einiger Zuversicht hoffen dürfe, Gott nahe zu sein, und wenn er sich nicht anderseits mit dem Vertrauen auf die nachsichtige Güte tröste, womit Gottes Barmherzigkeit im Gericht unsere Werke prüft, so ist die Welt sofort mit dem Einwurf zur Hand, das seien nur Erfindungen der Priester, um die Seelen an sich zu knechten. Wer aber war es, der dem Plutarch[1] dieses sagte? Ein Priester? Nein, die Gottähnlichkeit der Seele war es, die ihm diese Worte vorgesprochen hat. Die tiefe Weisheit, die Thales in dem Satze kundgibt, das schwerste sei, sich selber kennen zu lernen[2], die ernste Mahnung Demokrits, daß aller Übermut von dem allzu schnellen Vergessen unserer Fehler herrühre[3], es ist nichts als eine geheime Eingebung, die vom Ebenbild Gottes in der Seele dieser Denker ausging. Aus diesem uns anerschaffenen Schatz von Wahrheiten hat Euripides geschöpft, wenn er den Satz ausspricht, den unsere Welt aus dem Munde der christlichen Lehrer nicht mehr ertragen will, den Satz, daß allen Menschen das Böse angeboren ist[4]. Nicht vom Christentum, sondern vom Ebenbild Gottes hat Epiktet die Lehre gelernt: Willst du gut werden, so mußt du vor allem glauben, daß du böse bist[5]. Kurz, so oft wir bei den Alten Sätze finden, die uns von dem unsterblichen Drang des Menschen nach höherer geistiger Wahrheit Kunde geben — und wir finden deren viele — oder Wahrheiten, die einen höheren als rein irdischen Ursprung verraten, so sind es immer unverkennbare Kennzeichen von der göttlichen Herkunft unseres Geistes, es sind Spuren und Überreste des nie ganz verwischten Ebenbildes Gottes in der menschlichen Seele.

[1] Plutarch., Non posse suaviter vivi 21, 8.
[2] Diogenes Laert. 1, 36.
[3] Democrit., Fragm. 93 (Mullach I 346).
[4] Euripid., Fragm. 287 (Wagner).
[5] Epictet., Fragm. 3.

Eben daher stammt alles, was Edles im Menschen ist und was Gutes durch ihn geschieht. Vom Ebenbild Gottes ist jener unstillbare Wissensdrang, der die Menschheit nie ruhen läßt, sondern immer auf neue Forschungen und Entdeckungen hinaustreibt. Dem Ebenbild Gottes verdanken wir also die beste Vorschule der christlichen Wissenschaft, die unsterbliche Philosophie des Aristoteles, ihm die Entdeckung des Gravitationsgesetzes, des mathematischen Kalküls und der Spektralanalyse, ihm die Aufschließung zahlloser Welten oben am Firmament und unten im Wassertropfen. Nur das Ebenbild Gottes ist es, dem das Pferd und der Elefant sich beugen, wenn sie ihre überlegenen Kräfte dem schwachen Menschen unterwerfen. Dem Ebenbild Gottes huldigt das Meer, wenn es uns zur Straße wird, dem Ebenbild Gottes der Blitz, der sich uns zum Boten fügt, dem Ebenbild Gottes der Dampf, der sich uns wie ein blind gehorsamer Sklave zur Verfügung stellt. Das Ebenbild Gottes ist es, was der Stimme eines Demosthenes und Cicero, eines Bernhard und Kapistran jenen unbegreiflichen Zauber, was dem Blick eines Wallenstein und Napoleon jene übermenschliche Kraft, was dem Gebot eines Alexander und Konstantin jene Zwangsgewalt einprägte, der kein Aufrührer widerstand, dem auch der Begabteste und Stärkste sich willig unterwarf. Das Ebenbild Gottes war es, was ein Talent wie das Cäsars selbst im Strudel der ärgsten Ausschweifungen nicht untergehen ließ, das Ebenbild Gottes, was die edeln Triebe in der Seele Magdalenas und Augustins vor der versengenden Glut der Leidenschaften beschirmte, so daß sie sich im selben Augenblick, wo endlich der Bann der Sünde brach, unter dem Einfluß der göttlichen Gnade zu einer Reinheit und Vollkommenheit erhoben, die selbst unter den Heiligen nur die wenigsten erreichten. Das Ebenbild Gottes ist es, was so unvertilgbar in jeder Seele lebt und wirkt, daß keiner auf die Dauer seiner Abstammung, seiner Aufgabe, seiner Bestimmung

vergessen kann. Wenn mitten im Taumel der Vergnügungen ein heilsamer Gedanke an Tod, Gericht, Vergeltung, wenn im Toben des Zornes das Bild des barmherzigen Gottes, wenn in der Öde des gottvergessenen Lebens die Erinnerung an die schönen Tage der frommen Jugend auftaucht mit einer Lebendigkeit, die kein Übersehen möglich macht, so ist es nichts anderes als das Ebenbild Gottes, von dem diese heilsamen Regungen ausgehen oder an das sie anknüpfen. Die Sehnsucht nach Edlerem im Herzen des Vergnüglings, die Gewissensbisse des Ausschweifenden, die Unmöglichkeit, sich in Wein und Spiel und Unterhaltung zu sättigen, der Ekel, der allem Genuß irdischer Lüste folgt, das unaussprechliche und unauslöschliche Begehren nach Glück, nach Zufriedenheit, nach wahrer Seligkeit, das alles sind Zeugnisse und Wirkungen seines eigenen Ebenbildes, das Gott bei der Schöpfung der Seele des Menschen eingeprägt hat.

10. Der Mensch ist also weit mehr als das letzte Glied in der Entwicklung der irdischen Wesen oder der Abschluß der sinnlichen Welt. Er ist auch dieses, das leugnet niemand. Aber er ragt weit, unendlich weit über die Welt hinaus durch etwas wahrhaft Göttliches, das er unvertilgbar in sich trägt, so weit, daß die ganze Welt mit allem Wissen, mit allen Genüssen, mit all ihrer Schönheit ihn nicht erfüllen noch ersättigen kann. Geschaffen von Gott, gebildet nach Gott, bestimmt für Gott, ist er zu adlig, zu groß, als daß er sich mit einem Geschöpf, ja selbst mit der Gesamtheit aller Geschöpfe zufriedengeben könnte. Jeder Versuch, auf das Höchste zu verzichten und an dem Niedrigen sein Genügen zu finden, scheitert an der Nichtbefriedigung seines Geistes, der immer nur eine Antwort entgegensetzt: Ich bin zu Größerem geschaffen.

So möge er sich denn auch dieser seiner Natur und Bestimmung entsprechend benehmen. Hohe Ehre, hoher Adel legen hohe Verpflichtungen auf. An Ehre fehlt es dem Menschen wahrlich nicht. Gott selber hat sie in einem Maß auf ihn ge-

häuft, daß mehr nicht möglich war. Was ist denn der Mensch, ruft staunend der heilige Sänger aus, daß du mit ihm so ausgesucht umgehest, daß du ihn mit Ehre und Herrlichkeit krönest, ihm das Werk deiner Hände zu Füßen legest?[1] Was ist denn am Menschen, daß ihn Gott selbst mit solcher Ehrfurcht behandelt?[2] Was muß man vom Menschen denken, wenn man sieht, wie ihm der eingeborne Sohn Gottes mit einer Ängstlichkeit durch Wüsten und Abgründe nachgeht, als hätte er einen Teil seiner selbst verloren?[3] Ach, nicht einen Teil bloß hat er verloren, wenn ihm eine Seele verloren geht, nein, viel mehr, sein wahres, lebendiges Abbild selber! Um dessen willen ist ihm kein Suchen zu mühevoll. Um dessen willen hält er den Menschen so hoch. Um dessen willen behandelt er ihn mit so viel Ehrerbietigkeit. Um dieses zu retten und aus dem Verfall wiederherzustellen, gibt er sogar sein Leben hin[4]. Er sieht, mit einem Wort, im Menschen nicht das bloße Geschöpf, sondern sein eigenes Bild. Wenn der Mensch das treue Abbild eines teuer verehrten, ihm gleichgesinnten Freundes in höchster Achtung hält, wenn der Künstler, dem es gegönnt war, von einem heilig geachteten und glühend geliebten Wesen ein Bild machen zu dürfen, dieses mit doppelter Liebe als Erinnerung an den Gegenstand seiner Verehrung und als Meisterwerk seiner Hände umfängt, können wir uns darüber wundern, daß wir in den Augen Gottes der Ehrfurcht und Ehrerbietigkeit wert sind, da bei ihm der Umstand, daß er uns mit eigenen Händen als Bild seiner Schönheit gemacht hat, einen dritten Grund der Verehrung für uns hinzufügt?

So achte und verehre auch du dich, o Mensch, mit heiliger Scheu und mit jener Ehrfurcht, die das Bild der ewigen Wahrheit, der vollkommensten Güte, der höchsten Schönheit in

---

[1] Ps 8, 5 ff. Jb 7, 17. [2] Weish 12, 18.
[3] Ez 34, 16. Mt 18, 12. Lk 15, 4. [4] Jo 10, 11.

dir erfordert. Für ein Wesen, das von Gott selber nach dem Bild seiner eigenen Schönheit gemacht, das mit der Fähigkeit ausgestattet worden ist, dieses Bild täglich vollkommener auszugestalten bis zur wahrhaften Ähnlichkeit, für ein solches Wesen kann kein Ziel zu ideal, keine Anstrengung zu groß sein. Ein Vorbild von unermeßlicher Schönheit und voll von unendlicher Vollkommenheit läßt unendlich viele Nachahmungen zu. Möge jeder streben, es in sich nachzubilden, so gut er es nur immer mit seinen Kräften vermag! Wird auch nicht jedes Abbild ein Kunstwerk, wie es die Ehre des Urbildes verlangt, so darf doch keines ein Zerrbild sein. Schon die einzige Furcht hiervor muß uns ermutigen, daß wir, unverwandt hinschauend auf die Herrlichkeit des Herrn, uns danach täglich deutlicher und ähnlicher umbilden, bis wir einst vollendet dastehen, umgewandelt in sein volles Abbild mit der Hilfe vom Geiste des Herrn[1].

[1] 2 Kor 3, 18.

Zweiter Vortrag.

Die Vernunft.

1. Der Gesunde redet nicht von Gesundheit, er denkt nicht einmal an sie. Fängt einer an, aller Welt mit seinen Gesundheitskrupeln lästig zu fallen, kauft er alle Gesundheitsratgeber und Geheimmittel zusammen, so weiß man, daß er krank ist, krank am Körper oder krank am Geiste.

Auch der Freie weiß nicht, was Freiheit ist. Hat sich aber die Türe des Kerkers hinter ihm geschlossen, so ist Freiheit sein erster Gedanke beim Erwachen, sein letzter beim Einschlafen und die süßeste Täuschung seiner Träume.

Nicht anders ist es in der Geschichte. Die Griechen, die Römer waren einstens frei. Damals taten sie Taten von Freien und hatten zu leeren Worten über die Freiheit weder Lust noch Zeit. Als sie Sklaven wurden, war ihr Traum die Freiheit. Zwar taten sie nichts der Freiheit Würdiges mehr; dafür ließen sie sich von ihren stoischen Philosophen Predigten darüber halten, wie der Weise auch in Fesseln frei sei. Auch im Mittelalter war Freiheit eines von den Worten, die man am seltensten aussprach; man begnügte sich damit, frei zu leben im Gehorsam gegen das Gesetz und in der Furcht Gottes und fand keinen Grund, nach Freiheit zu seufzen. Als Luther seine Schrift von der „Freiheit eines Christenmenschen" herausgab, da zeigte die allgemeine Erregung, daß eine andere Zeit angebrochen war, in der die wahre christliche Freiheit verloren war und blieb. Seit dem Ende des 18. Jahr-

hunderts aber, seitdem die Menschheit unter dem dreifachen Joch des Radikalismus, der mißtrauischen Reaktion und der sog. öffentlichen Meinung seufzt, hat das Geschrei um Freiheit einen Grad angenommen, daß man begreifen lernt, warum alles so nervös geworden ist.

Ähnliches können wir in Bezug auf die meisten Güter der Menschheit beobachten.

Von dem Ruf nach einer neuen, befriedigenden Religion wollen wir hier nicht sprechen, da wir diesen Gegenstand in einem besondern Werk behandelt haben.

Solange die Christen Christen waren, das heißt solange sie Glauben hatten, machten sie keinen Lärm damit und lebten ruhig nach ihrem Glauben. Als der Humanismus das Heidentum erneuert hatte, da schienen selbst die Sperlinge auf dem Dach kein anderes Lied mehr zu kennen als das vom neuen Glauben, den die Reformation endlich gefunden habe.

Keine Zeit machte so affektiert Parade mit dem Worte Tugend wie die Zeit Voltaires und der Pompadour. Nie hörte man mehr von Bruderliebe reden als in der Schreckensherrschaft, da man Gräben ziehen mußte, um das Menschenblut abzuleiten.

Und seitdem sich der Karren der Weltverbesserer so tief im Schlamm eingegraben hat, daß ihn alle Maschinen nicht mehr vorwärts bringen, erinnert einen der ewige Ruf vom Fortschritt an jene italienischen Fuhrleute, die mit ohrenzerreißendem Zuruf um ihren Esel herumspringen, indes dieser hartnäckig stehen bleibt, weil er, klüger als sie, zum voraus weiß, daß er diese Last nie über den Berg hinaufbringt, wenn ihm nicht kräftigere Hilfe wird.

Dann wird es wohl mit unserem Feilbieten der Vernunft auch nicht viel mehr auf sich haben. Seit zwei Jahrhunderten seufzt die Welt nach Vernunft. Brächten nicht Revolution und Krieg manchmal eine Abwechslung, es müßte ihr selber

längst zum Ekel geworden sein. Erst der rücksichtslose Deismus, der echt englisch der Vernunft mit den Ellenbogen Platz bahnen will. Dann Voltaire mit den Seinigen, die ihr eine Gasse mit Kot und Steinwürfen machen. Dann die dürre, geistlose Aufklärung, jene Vogelscheuche in der Nachthaube, der jeder schon aus Schrecken aus dem Wege ging. Dann die mitleiderregende Gassenbubenliteratur der Wiener Fünf- und Zehnkreuzerschreiber unter Joseph II. Schließlich die leibhaftige Anbetung der Vernünftgöttinnen auf den entweihten Altären des lebendigen Gottes.

Man sollte denken, das wäre genug gewesen, um die Welt zur Vernunft zu bringen. Aber nein. Mehr als jemals füllt der Ruf nach Vernunft die entferntesten Winkel der Erde. Den Kindern und den Frauen möge ja im allgemeinen die Religion noch belassen werden, und auch der gemeine Haufe möge vorläufig seine Religion behalten, es sei ihm sonst nicht zu trauen. Aber der wahrhaft Gebildete brauche etwas Besseres, etwas, was seiner würdiger sei. Nur zu lange schon habe die Welt der Vernunft entbehrt. Es sei hoch an der Zeit, ihr endlich den Sieg zu verschaffen und sie zur unbeschränkten Herrschaft zu erheben.

Immer und überall darum der Ruf: Vernunft, nicht Glaube! Vernunft, nicht Offenbarung! Vernunft, nicht Autorität! Vernunft, nicht Kirche! Vernünftige Moral, nicht religiöse! Vernünftige Frömmigkeit, nicht Anbetung eines übersinnlichen Gottes! Vernunftreligion statt Transzendenz! Vernünftiger Gottesdienst, vernünftiges Leben! Manchmal erinnert dieses Rufen an die Söhne Israels, als sie den Gott, der sie aus Ägypten geführt, verlassen und sich dem Baal ergeben hatten. Vom Morgen bis zum Mittag riefen sie den Namen Baals an und schrieen: Baal, erhöre uns! Wer aber nicht hörte, das war der Götze, für den sie schwärmten. Sie tanzten indes fort um den Altar, den sie gemacht hatten. Schon

war es Mittag, da spottete ihrer Elias: So rufet lauter, er ist ja euer Gott. Vielleicht ist er verreist oder er schläft: wecket ihn also auf! Und sie riefen mit noch lauterer Stimme. Aber keine Antwort kam, niemand merkte auf ihr Gebet[1]. Je lauter die Menschen schreien, desto stummer wird der Baal, den sie sich erwählt haben.

2. Daß solch ein Gebaren nicht vernünftig macht, das hätte die Welt wissen können, ohne es auf eine so lange Probe ankommen zu lassen. Was aber nicht vernünftig macht, das ist auch nicht vernünftig. Man schreit sich wohl heiser, aber nicht weiser. Wer den Apfel will, muß auf den Baum hinaufsteigen, nicht hinaufschreien. Das ist aber der große Irrtum und die schwache Seite des Rationalismus, daß er glaubt, man brauche, um zu Vernunft zu kommen, bloß davon zu reden. Das Christentum geht umgekehrt von dem Grundsatz aus, man solle die Vernunft nur gebrauchen, dann sei sie von selber da. Der Rationalismus führt die Vernunft im Mund, das Christentum lieber im Kopf und ein wenig auch im Herzen. Der Unglaube meint, man könne sich vernünftig wünschen und schelten. Der Glaube sagt: Vernunft kommt bloß vom vernünftigen Tun und Leben. Man kann sich nicht vernünftig träumen oder schwätzen, wohl aber vernünftig machen.

Dies der große Unterschied zwischen Welt und Christentum. Sicher fällt er auf der Wagschale eines besonnenen Richters nicht zu Ungunsten des Glaubens aus.

3. Am allerwenigsten aber auf der Wagschale des ewigen Richters. Dieser wird einst den Menschen nicht darum fragen: Wie oft hast du das Wort Vernunft im Munde geführt? sondern die Frage wird lauten: Wie hast du die Vernunft, die ich dir verliehen, gebraucht? Wie hast du nach deiner oder vielmehr nach meiner Vernunft *gelebt*? Danach wird sich

[1] 1 Kg 18, 26 ff.

das Urteil für alle gestalten, zumal für jene, die nicht nach der Offenbarung lebten. Die ohne ihre Schuld vom Glauben nichts gewußt haben, werden ohnehin bloß nach der Vernunft und nach ihrem Gewissen gerichtet. Die aber, welche aus eigener Schuld ohne Glauben lebten, werden doppelt strenge nach der Vernunft geprüft, einmal, weil sie sich mit so viel Zuversicht und Stolz auf die Vernunft beriefen, und dann, weil sie die Wahrheit der Offenbarung hätten finden müssen, wenn sie nur anders von der Vernunft nicht bloß gesprochen, sondern auch Gebrauch gemacht hätten.

Das wird eine der größten Enttäuschungen beim Gerichte sein, wenn die, welche jetzt das Gesetz Gottes anklagen, daß es die Vernunft unterdrücke, wenn diese die erschreckliche Erfahrung machen werden, daß sie gerade deswegen verurteilt werden, weil sie von der Vernunft zu wenig Gebrauch gemacht haben.

Denn das erste wie das strengste Gebot des Christentums ist ja eben, daß wir unsere Vernunft *anwenden*. Warum beurteilet ihr denn nicht von euch selber, was recht ist?[1] So sprach der Herr schon im Leben zu denen, die alles am Himmel und unter dem Himmel zu verstehen meinten und deshalb glaubten sich über das hinwegsetzen zu dürfen, was er ihnen von den Dingen im Himmel offenbarte. Und warnend mahnt er jeden: Siehe nur zu, daß das Licht, welches in dir ist, nicht Finsternis werde[2]. Denn wenn dieses Licht in dir Finsternis ist, dann ist deine Finsternis vollständig[3]. Solange also einer seine Vernunft gebraucht, so lange ist er nicht von allem Licht und von aller Hoffnung auf Rettung verlassen. Wer aber die Finsternis mehr liebt als das Licht, so daß er, um dem Licht des Glaubens zu entkommen, lieber die Augen verschließt und auch die natürliche Leuchte seines Verstandes

[1] Lk 12, 57. [2] Ebd. 11, 35. [3] Mt 6, 23.

auslöscht oder doch verbirgt, der spricht sich selbst das Gericht als Feind des Lichtes[1].

Was verlangt denn der Glaube mehr als einen vernünftigen Dienst Gottes? Was kann also, sagt Justin der Märtyrer, der Mensch Besseres tun, als daß er seine Vernunft herrschen lasse? Zum Denken hat er seine Vernunft, und denken ist seine Pflicht. Das ist das Größte und Beste, was ihm zu vollbringen obliegt; alles andere ist dagegen Nebensache[2]. So schon der erste Verteidiger des Offenbarungsglaubens. Die übrigen folgen ihm alle darin nach, daß sie es für die erste, für die unerläßliche Pflicht des Menschen erklären, von der Vernunft Gebrauch zu machen. Um die Wahrheit zu erkennen, sagt in ähnlichem Sinn Athenagoras, gibt es keinen besseren und sichereren Weg, als die von Gott verliehene Vernunft in Anwendung zu bringen[3]. Jeder Mensch ist verpflichtet, nach Wahrheit zu streben. Der Weg dazu ist aber der Gebrauch der Vernunft. Denn die natürliche Vernunft führt, richtig benutzt, sicher zur Erkenntnis der Wahrheit und zur Ablegung der Torheit[4]. So Hieronymus. Ich bitte dich, ruft darum der hl. Augustin jedem zu, siehe nur einmal, ob du in der menschlichen Natur etwas Erhabeneres findest als die Vernunft, das Haupt, das Auge der Seele[5]. Wenn ja, so halte dich an dies. Wenn aber nicht, so gebrauche die Vernunft in der Tat und rede nicht bloß von ihr, damit du zur Wahrheit und dadurch zum Frieden kommest.

4. Das erste, was nun aber der Mensch durch seine eigene Vernunft erkennen kann, und wenn er sie anders recht und ernstlich gebraucht, erkennen muß, ist das Dasein eines Schöpfers, eines Erhalters und Regierers dieser Welt.

---

[1] Röm 12, 1. [2] Iustin. Mart., Dial. c. Tryph. 3.
[3] Athenagoras, De resurrect. 17.
[4] Hieronym., Comment. in Eccl. 2, 3.
[5] Augustin., De lib. arbitrio 2, 6, 13.

Ist also die erste und größte Pflicht des Menschen die, daß er seine Vernunft gebrauche, so ist die erste Wahrheit, die er anzuerkennen verpflichtet ist, die, daß es einen lebendigen Gott gibt, einen Gott, von dem alles ausgeht als von seiner ersten Ursache, einen Gott, der über allen Dingen steht als deren oberster Herr und Leiter, einen Gott, auf den sich alles bezieht als auf das einzige, letzte Ziel.

Das Dasein Gottes ist kein Glaubensartikel im eigentlichen Sinn, sondern eine Vernunftwahrheit[1]. Um das Wirken eines überweltlichen, lebendigen, persönlichen Gottes zu erkennen, dazu bedarf keiner der Offenbarung. Dazu genügt es, daß einer von seiner Vernunft Gebrauch mache. Denn so groß, sagt Augustinus, ist der Einfluß, den der wahre Gott auf seine Schöpfung übt, daß er seinen vernünftigen Geschöpfen nicht verborgen bleiben kann, wenn sie nur denkend seine Werke betrachten[2].

Dies ist auch die ausdrückliche Lehre der Heiligen Schrift sowie der katholischen Kirche[3]. Gott hat die Spuren seines denkenden, weisen, ordnenden Geistes, seiner unendlichen, ewigen, regierenden Kraft, seiner herablassenden, freigebigen, heiligen Liebe in den Dingen, die er schuf, so deutlich zum Ausdruck gebracht, daß es keine Entschuldigung dafür gibt, wenn einer sie nicht erkennt[4], und daß der, welcher aus den sichtbaren Dingen den Unsichtbaren, aus den Werken den Meister nicht findet, den Zweck seines Daseins verfehlt hat[5].

Damit stimmen die edelsten Geister des heidnischen Altertums überein. Wie man die Seele nicht sieht, so sieht man

---

[1] Thomas 1, q. 2, a. 2 ad 1; 2, 2, q. 1, a. 5 ad 3; Verit. q. 10, a. 12, contr. ad 5; q. 14, a. 9 ad 8 et 9; Pot. q. 7, a. 4 ad 8; Gent. 1, 12. [2] Augustin., In Ioan. tract. 106, 4.

[3] Concil. Vatican. s. 3, cap. 2, can. 1 (Denzinger, Enchiridion 1634 1653).

[4] Röm 1, 19 20. [5] Weish 13, 1 ff.

freilich auch Gott nicht mit leiblichen Augen, sagt Aristoteles[1] und nach ihm wieder Cicero[2]. Aber auch die Seele erkennt jeder nur aus ihrer Tätigkeit. Ebenso erkennt man den unsichtbaren Gott aus seinen Werken und an seinem Wirken[3]. Denn da nichts von ungefähr entsteht, so sagt uns das Bestehen, die Schönheit, die Zweckmäßigkeit der Dinge, daß es einen Gott geben muß. Alles also, was wir erblicken und erleben, Erde, Sonne und Gestirne, der wunderbare Kreislauf des Weltalls, der regelmäßige Wechsel der Jahreszeiten, ist eine beständige Predigt für uns, an Gottes Dasein zu denken[4]. So Plutarch und Plato, bei denen niemand sagen kann, sie hätten das nur so von christlichen Predigern gehört.

Nein, sie wußten das aus sich selbst, ohne christliche Offenbarung. Der Glaube an eine Gottheit findet sich, wie schon die Alten hervorheben, wenn auch oft entstellt, so doch in irgend einer Form überall. Die Ungläubigen der späteren Zeiten haben das zwar oft bestritten; aber so oft sie sich auf die Suche nach einem religionslosen Volke begeben haben, immer mußten sie schließlich die Tatsache bekräftigen, daß die religionslosen Völker nirgends bestehen als in ihrer Phantasie und in ihren Wünschen, und daß die Alten mit ihrer Überzeugung recht hatten[5]. Alle Menschen, behauptet Aristoteles der Wahrheit gemäß, haben eine Vorstellung von Göttern, und immer nehmen diese bei ihnen den ersten Platz ein[6]. So roh

---

[1] (Aristotel.) De mundo c. 6 (Paris., Didot III 639, 25 ff).

[2] Cicero, Tuscul. 1, 29.

[3] Plutarch., De placitis philos. 1, 6.

[4] Plato, Leg. 10, p. 886, a.

[5] Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte 837 ff. Runze, Katechismus der Religionsphilosophie 288 ff. Revue de l'histoire des religions 6, 86 ff; 29, 252; 40, 259 f. Hontheim, Institut. Theodicaeae 228 ff. Pesch, Gott und Götter 1—26. Hettinger, Apologie I[7] 117 ff; Fundamentaltheologie[2] 46 f.

[6] Aristot., De caelo 1, 3, 6 (Paris., Didot II 370, 42).

ist kein Volk, sagt Cicero, und kein Mensch so verwildert, daß ihm der Glaube an Gott gänzlich fehlte[1]. Allerdings denken viele falsch von ihm. Aber das kommt von ihren bösen und verkehrten Sitten. Das jedoch, daß eine höhere, göttliche Wesenheit und Macht besteht, das nehmen alle an[2]. Eher könnte man, meint Plutarch, ein Volk finden, das seine Städte in die Luft baute, als eines, das ohne Glauben an Gott, die Grundlage aller Gemeinsamkeit und Gesellschaft, ohne Gebet zu ihm, ohne Eide, ohne Opfer ein Gemeinwesen zu begründen versucht hätte[3].

Ist dem aber so, dann müssen wir im Glauben an ein höheres, überweltliches Wesen, im Glauben an Gott eine Vernunftwahrheit anerkennen, die nicht bloß auf willkürlicher Annahme, nicht bloß auf Überlieferung und gedankenlosem Nachbeten, sondern auf objektiver Wahrheit beruht, deshalb umgekehrt auch ein vollgültiger Beweis für die Wirklichkeit dessen ist, was sie voraussetzt. Sicher kann die menschliche Vernunft irren. Aber daß sie bei allen Menschen zu allen Zeiten irre, das ist schwer zu glauben. Daß sie jedoch überall und immer ganz genau in der gleichen Weise irre, das ist einfach unmöglich[4]. Wo die Menschen einmal irren, da weichen sie auch voneinander ab. Das zeigt am besten die unendliche Verschiedenheit ihrer Ansichten über die Natur der Gottheit. Wenn sie aber trotzdem über das Dasein eines höheren Wesens, über ein jenseitiges Leben, über den Unterschied von gut und bös, über die Geltung des Gewissens und des Sittengesetzes im wesentlichen einig sind, so kann man nicht annehmen, daß dies nur die Folge einer absichtlichen Verab-

[1] Cicero, Tuscul. 1, 13; Leg. 1, 8.
[2] Cicero, Tuscul. 1, 13.
[3] Plutarch., Adv. Coloten 31, 4 5.
[4] Thomas, C. Gent. 2, 34. S. Hooke, Religionis naturalis principia I (1783) 24 ff.

redung der Menschen sei, sondern es muß eine so allgemeine Übereinstimmung aller Menschen, aller Zeiten, aller Kulturen als ein Gesetz der Natur gelten[1]. Worin aber die Natur von allen übereinstimmt, sagen Cicero und Seneca, das müssen auch alle als wahr gelten lassen und annehmen[2].

5. Die zweite Wahrheit, die sich der menschlichen Vernunft auch ohne Offenbarung von selber nahelegt, ergibt sich unmittelbar aus der ersten. Wenn Gott uns und all das Unsrige erschaffen hat und erhält, so kann es nicht genug sein, bloß im Innersten unseres Geistes an sein Dasein zu glauben, sondern wir müssen dann auch Gottes Oberherrlichkeit durch unsern Dienst anerkennen und uns durch die Tat und im Werke für seine Wohltaten dankbar bezeigen.

Der Sohn ehrt den Vater, sagt Gott beim Propheten, und der Knecht seinen Herrn. Bin ich nun der Vater, wo ist meine Ehre? Bin ich der Herr, wo ist die Furcht vor mir?[3] Ganz ähnlich heißt es bei Aristoteles: Gott als dem natürlichen Herrn[4] und als dem, von welchem wir die größte der Wohltaten[5], das Sein, haben, gebührt Ehre[6], und zwar so große Ehre, daß wir ihm deren nie genügend erweisen können[7]. Deshalb ist der Dienst Gottes nur Gerechtigkeit, und zwar die erste Übung der Gerechtigkeit, die oberste aller unserer Pflichten. Die Frömmigkeit ist entweder ein Teil der Gerechtigkeit, die wir gegen Gott zu erfüllen haben, oder sie ist diese Gerechtigkeit selber[8]. Wer diese nicht erfüllt, der tut

[1] Cicero, Tuscul. 1, 13.

[2] Cicero, Nat. deor. 1, 17. Seneca, Ep. 117, 6. Vgl. unten 13, 5.

[3] Mal 1, 6. [4] Eudem., Moral. 7, 10, 13.

[5] Aristot., Ethic. Nic. 9, 2, 8. [6] Ebd. 4, 3 (7), 10.

[7] Ebd. 8, 14 (16), 4.

[8] (Aristot.) De virtut. et vit. 5, 2 (Paris., Didot II 244). Vgl. Thomas 2, 2, q. 81, a. 2 3 4.

sehr unrecht, sich einen starken Geist zu nennen. Er ist nicht stark, sondern sinnlos[1]. Will er sie aber erfüllen, so muß er sie auch ganz und recht erfüllen. Wir dürfen Gott nichts Halbes und Mangelhaftes bringen[2]. Und wenn wir uns ihm nahen, um ihm unsern Dienst zu erweisen, so muß das mit größter Ehrerbietigkeit geschehen. Nie haben wir mit so viel Ehrfurcht umzugehen, als wenn wir vor Gott stehen[3].

Diesen Sätzen des heidnischen Philosophen entsprach das ganze Altertum durch die Tat. So verschieden auch die Form des Gottesdienstes sein mochte, irgend eine Art davon findet sich überall. Die Chinesen der späteren Zeit haben allerdings bei dem zunehmenden Verfall ihrer Geisteskultur den Kultus arg einschrumpfen lassen, die altchinesische Reichsreligion der besseren Tage aber hat ihm eine sehr hohe Bedeutung beigelegt. Umgekehrt hat ihm der Buddhismus in seiner ursprünglichen Lehre wenig Platz eingeräumt, in Wirklichkeit aber hat der Kultus gerade im Schoße dieses Systems eine Ausdehnung erlangt wie sonst selten.

Somit dürfen wir sagen, daß ungeachtet aller Mängel auf der einen und ungeachtet aller Auswüchse und Übertreibungen auf der andern Seite das Menschengeschlecht einig ist in dem Bekenntnis, es fühle sich verpflichtet, Gott nicht bloß im Geist anzuerkennen, sondern ihm auch im Werke zu dienen, daß es auch kein Opfer für zu groß erachtete, wenn es galt, der Verpflichtung gegen Gott Ausdruck zu verschaffen. Es mochten die Leidenschaften im sozialen und im Privatleben noch so hoch gestiegen sein, es mochte das öffentliche Leben mit dem Gewissen der einzelnen im größten Widerspruch stehen, dennoch suchte man dem Gottesdienst jede Pracht und Groß-

[1] Magna Moralia 1, 5, 4.
[2] Aristot., Fragm. 59 (Heitz).
[3] Ebd. 77 nach Seneca, Quaest. nat. 7, 30, 1.

artigkeit zu verleihen, soweit nur immer Kunst und Wohlstand dazu fähig waren.

Die christliche Religion brauchte darin nichts Neues einzuführen. Sie hat den Kult gereinigt und vervollkommnet, aber sie hat ihn nicht erfunden, sondern ihre gottesdienstlichen Einrichtungen einfach auf die menschliche Natur und auf das geschichtliche Herkommen gegründet, so zwar, daß man ihr nicht selten den Vorwurf gemacht hat, sie habe dem Heidentum wieder den Eingang in ihre Hallen geöffnet.

Die, welche die Gottesverehrung aus der Reihe der menschlichen Pflichten streichen wollen, müssen das also mit der natürlichen Religion und mit der Vernunft abmachen, nicht mit der übernatürlichen Offenbarung. Denn zu Dank und zu Bitte, zu Liebe und zu Opfern, kurz, zum äußerlichen Gottesdienst verpflichtet uns nach dem Zeugnis der Vernunft und nach dem Brauch der gesamten Menschheit schon unsere vernünftige Natur. Das Christentum hat sich in diesem Punkt wie so oft bloß als die echte Religion der Natur und der Vernunft erwiesen, indem es mit neuem Nachdruck die Lehre einschärfte, daß ein Dienst Gottes im Kopf und im Herzen allein nicht genügt, sondern daß er in einer unserer Natur angemessenen, also sinnfälligen Weise zum Ausdruck gebracht werden muß. Wer also diese Forderung der christlichen Religion verwirft, der kann dies nur um den Preis tun, daß er zugleich die Stimme der Vernunft, das heißt die menschliche Natur verleugnet.

6. Fürs dritte sagt uns die Vernunft, daß die nach dem Bilde des unvergänglichen, unveränderlichen, ewigen Gottes geschaffene Seele ebenfalls ewig und unsterblich ist.

Auch die Unsterblichkeit der Seele ist eine von jenen Wahrheiten, welche die menschliche Vernunft aus sich selber finden kann und finden muß, eine von jenen Wahrheiten, an denen sie tatsächlich allenthalben und zu allen Zeiten festgehalten hat.

Allerdings ist die gewöhnliche Volksreligion des Altertums in diesem Stück in manche Irrungen und Schwankungen geraten, so daß Aristoteles sagen konnte: ob die Seele unsterblich sei oder nicht, darüber sei das Urteil der großen Menge geteilt und nicht sicher[1]. Indes, auch bei den Philosophen, die die Unsterblichkeit am besten verteidigen, bei Sokrates und bei Cicero, finden wir zuletzt wieder Zweifel darüber durchklingen, in welchem Sinn diese Wahrheit zu verstehen sei. Gerade das zeigt uns, daß jene Schwankungen im Volksglauben, von denen Aristoteles spricht, nicht die Tatsache, sondern die Art der Unsterblichkeit betreffen. Sonach ist es unleugbar, daß der Glaube an die Unsterblichkeit selber allgemein vorhanden war. Wir werden uns davon überzeugen, sobald wir von der Vergeltung im Jenseits sprechen werden. Was die Zweifel erregte, war nicht die Frage, ob die Seele unsterblich sei, sondern vielmehr die, *in welcher Weise* die Fortdauer im Jenseits zu denken sei.

Natürlich nahmen die leichtlebigen Griechen im gewöhnlichen Leben die Frage über die Unsterblichkeit nicht eben tief zu Herzen, ungefähr wie die Mehrzahl der Christen noch heute. Daher konnte Herodot, als er im Orient, zumal in Ägypten den Ernst sah, mit dem man dort schon hier im Leben das Fortleben nach dem Tode betrachtete, wohl auf den Glauben kommen, die ganze Lehre von der Unsterblichkeit der Seele sei ägyptischen Ursprungs[2]. Sie ist aber weder ägyptisch noch persisch noch indisch noch peruanisch noch jüdisch, sondern, wie schon Cicero ganz richtig sagt, allgemein menschlich[3]. Und nur Geister von der Art jener ausgearteten Griechlinge, die sich nicht scheuen, die Gräber ihrer eigenen nächsten Verwandten mit gemeinen Zoten und Späßen zu

[1] Aristot., De sophist. elenchis 17, 19.
[2] Herodot. 2, 123, 2.
[3] Cicero, Tuscul. 1, 3.

besudeln, wie wir deren leider so viele in der griechischen Anthologie aufbewahrt finden, nur jene niedrigen Zechphilosophen, die kein Leben denken können, wo Rausch und Sinnenlust ein Ende haben, also nur die verkommensten Geister des späten Altertums machen eine Ausnahme von dem einmütigen Glauben der ehrenhaften Menschheit. Aber wer wird auch solche aller Überzeugung und Sitte baren Spötter als Zeugen für die Stimme der besseren menschlichen Natur gelten lassen wollen? Eben ihr Spott muß uns die Stimme der besonnenen Vernunft um so ehrwürdiger und heiliger machen. In den alten, ehrwürdigen Zeiten, sagt Cicero, nahm man es mit dem Glauben an die Unsterblichkeit ernster als in den späteren Tagen des Leichtsinnes. Es ist aber ehrenvoller, fügt er hinzu, den Ernst der Alten für die wahre und glaubwürdige Stimme der Menschheit anzusehen[1] als die Gottlosigkeit ausgearteter Zeiten.

7. Das vierte, was die Vernunft dem Menschen zu erkennen gibt, sind die Grundlagen der Sittlichkeit, der Unterschied von gut und bös und die Verpflichtung, das Gute zu tun, das Böse zu meiden.

Indem die Vernunft Gott als das vollkommenste Wesen kennen lehrt, stellt sie uns das Ideal unseres Lebens vor Augen, Ziel, Vorbild und Richtschnur zugleich. Ziel und Vorbild muß für uns natürlich das sein, was wir als das Vollkommenste erkennen. Dadurch wird eben dieses Wesen aber auch für uns zur Richtschnur, nach der wir unser Verhalten zu bestimmen haben. Als dieses Wesen hat uns die Vernunft Gott gezeigt. Darum sagt sie auch, daß das, was mit seinem Wesen und Willen übereinstimmt, gut, daß das, was ihm widerspricht, böse ist.

Daß in diesem Stück oft Irrtümer und schwere Irrtümer unterlaufen, darf nicht wundernehmen. Vergeht sich doch

[1] Cicero, Amicit. 4; Tuscul. 1, 12.

der menschliche Geist so leicht in rein abstrakten Dingen, die ihm keinerlei Verpflichtung und Opfer auferlegen. Wie selbstverständlich ist dann erst das Irren, sobald es sich um Fragen praktischer Natur handelt, die seinen Leidenschaften so nahe treten! Darum können wir hier, wenn wir den Menschen nehmen, wie er in Wirklichkeit ist, kaum anderes als vielfache und große Verdunklungen der Wahrheit erwarten.

Um die Stimme der Vernunft zu übertäuben in Dingen, bei denen die bösen Neigungen des Herzens ein so entscheidendes Wort mitsprechen, dazu waren auch die Alten gebildet und gewandt genug. Schon die Sophisten vertraten den Satz unserer modernen Libertiner, die Unterscheidung von gut und bös und die darauf gegründeten Gesetze seien nicht objektiv feststehende und allgemein verpflichtende Maßstäbe [1], sondern lediglich willkürliche Annahmen, gesellschaftliche Abmachungen, Nützlichkeitsrücksichten und künstlich fortgepflanzte und anerzogene Vorurteile [2]. Namentlich waren es Protagoras und Hippias, die sich in diesem Sinn aussprachen. Später trat der Allerweltsspötter Karneades auf ihre Seite und verfocht die heute sog. Lehre von der Autonomie mit jenem Übermut, der ihm in so trauriger Weise eigen war.

Diesen Männern gegenüber vertraten aber die ernstesten und edelsten Geister des Altertums die Überzeugung des Menschengeschlechtes, das sich nun einmal nicht nehmen läßt, daß es auf diesem Gebiet nicht seinem eigenen Belieben überlassen, sondern dem unabänderlichen Willen Gottes unterworfen ist. Alle menschlichen Gesetze, sagt Heraklit, nähren sich von dem einen göttlichen Gesetz [3]. Denselben Gedanken umschreibt

[1] Schneider, Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit 121 ff.

[2] Zeller, Geschichte der griech. Philosophie I[5] 1118 ff.

[3] Heraclit., Fragm. 19 (Mullach, Fragm. philosoph. Graec. I 317).

Plato an verschiedenen Orten in seiner Weise[1]. Noch klarer und bestimmter drückt sich Demosthenes aus mit den Worten: Die Gesetze sind allgemein und gleich für alle; der hauptsächlichste Grund nämlich, warum ihnen alle gehorchen müssen, liegt darin, daß jedes Gesetz eine Einrichtung und ein Geschenk der Götter ist[2]. In wahrhaft bewunderungswürdiger Weise führt Cicero diese Auffassung im ersten Buch seines Werkes über die Gesetze durch. Die Grundlage alles Rechtes, sagt er, war längst gegeben, Jahrhunderte früher, als es geschriebene Gesetze gab. Es ist der Wille, die Natur, die Macht der Götter, worin die Regel für Recht und für Unrecht zu suchen ist. Sie haben diese dem Menschen in seine Natur gepflanzt; darum ist diese für uns eine gebietende und verbietende Autorität. Kraft unserer Ähnlichkeit mit Gott sind wir zur Gerechtigkeit geboren. Nicht auf Willkür ruht das Recht, sondern auf der Natur. Aber wenn die Natur das Gute und das Böse bestimmt, so kommt dies nur daher, weil wir durch die Freigebigkeit der Götter also ausgestattet sind[3].

Am schönsten drückt sich hierüber Eudemus von Rhodus aus. So manche, sagt er, wollen freilich auch, daß man das Gute tue. Was aber gut ist, das berechnen sie danach, ob es der Natur wohl tue. Aber wie der Arzt eine unwandelbare Richtschnur hat, wonach er Gesundheit und Krankheit beurteilt, so muß man auch einen höheren, unverrückbaren Maßstab haben, nach dem man bemißt, was gut und bös ist. Dieser Maßstab ist die Vernunft. Nun finden wir aber in der Vernunft selber wieder etwas, was befiehlt, und etwas, was sich wie der Untergebene nach den Vorschriften des Be-

[1] Plato, Protagor. c. 12, p. 322, c. Viele andere Stellen bei Willmann, Geschichte des Idealismus I 445 f.

[2] Demosthen., Or. 1 in Aristogit. 15 16 (Didot p. 404).

[3] Cicero, Leg. 1, 6 7 8 10 12 13 15 16. Vgl. unten 13, 8; 3, 24.

fehlenden richten muß. Der Befehlende ist aber kein anderer als Gott. Nicht als ob Gott selbst in unserer Vernunft unmittelbar befehlen und zwingen würde. Nein, es ist zunächst der Verstand, der befiehlt, aber er befiehlt wegen Gott. Wo also eine Wahl in Bezug auf irgend etwas Gutes zu treffen ist, da muß man den Blick vor allem auf Gott richten, dann fällt sie gut aus. Was aber immer, sei es durch das Zuviel oder durch das Zuwenig, die Verehrung Gottes hindert, das ist böse[1].

Gewiß goldene Worte, die den vollgültigen Beweis dafür liefern, daß der Apostel die Wahrheit sprach, da er lehrte: Wenn auch die Heiden das übernatürliche Gesetz nicht haben, so tun sie gleichwohl ihrer Vernunft und dem Antrieb ihrer Natur zufolge, was das Gesetz verlangt, und legen so Zeugnis dafür ab, daß die, denen kein äußerliches übernatürliches Gesetz gegeben worden ist, dennoch ein Gesetz in sich selber tragen[2].

Von diesem Gesetz kann sich aber keiner hinwegleugnen. Auch wenn einer das Gesetz des Christentums weggeworfen hat, bleibt nichtsdestoweniger das Gesetz auf ihm, ja mehr noch, in ihm, jenes Gesetz, das ihm seine Vernunft verkündigt, jenes Gesetz, dessen er so lange nicht los wird, als es ihm nicht gelingt, seine Vernunft zu verleugnen. Was hat er also gewonnen? Er hat das Gesetz Christi von sich gewiesen, jenes Gesetz, das ihm vor dem Richter hundertmal die Ausrede erlaubte: Das habe ich nicht gewußt, das habe ich nicht so genau begriffen. Denn jedes positive Gesetz läßt viele Entschuldigungen zu. Aber er hat sein eigenes Gesetz bewahrt, von dem es nie eine Ausflucht gibt. Welche Entschuldigung kann einer auch vorbringen, wenn er gerichtet wird nach dem Gesetze, das er unvertilgbar in seiner eigenen Vernunft mit

[1] Eudem., Moral. 7, 15, 7 12 ff.
[2] Röm 2, 14.

sich herumträgt? So wird auch über gut und bös die Vernunft gerade denen, die sich mit so viel Stolz auf sie allein berufen, das strengste Gericht zuziehen. Wenn ihr blind wäret, wird der Herr sprechen, hättet ihr keine Schuld; so aber sagt ihr selber: Wir sehen; darum bleibt euch eure Schuld[1].

8. Das fünfte endlich, worüber uns die Vernunft unwidersprechliches Zeugnis gibt, ist die Vergeltung im jenseitigen Leben. Wenn es eine Gerechtigkeit und Macht in Gott gibt, wenn der Mensch mit Freiheit und folglich mit Verantwortlichkeit handelt, wenn zwischen gut und bös ein Unterschied ist, den nicht die Willkür der Menschen, sondern das ewige göttliche Gesetz festgestellt hat, und wenn die Seele nach dem Tode fortdauert, so muß es drüben im jenseitigen Leben so gut ein Gericht und eine Vergeltung geben wie hier auf Erden. Denn daß in diesem Dasein das Gute keineswegs immer seinen Lohn und das Böse selten seine ganze Strafe findet, das ist eine Wahrheit, die durch die ewigen Klagen und Vorwürfe der Menschen so allgemein bezeugt ist wie selten eine andere.

Daher haben alle Völker zu allen Zeiten in ihren religiösen Anschauungen und Volkssagen so großes Interesse für das Schicksal der Verstorbenen im Jenseits an den Tag gelegt. Die Geschichten von dem Besuche des Odysseus und des Äneas in der Unterwelt haben für die Leser des Homer und des Virgil sicher nicht geringere Anziehungskraft gehabt als im Mittelalter die Abenteuer des hl. Brandan und Dantes „Göttliche Komödie". Plutarch berichtet ausführlich die Bekehrung des Thespesius von Soli, der nach seinem Tod in der Unterwelt drei Tage die Strafen der Bösen sah, dann aber ins Leben zurückgekehrt ein ganz anderer Mensch wurde[2], und

[1] Jo 9, 41.

[2] Plutarch., De sera numinis vindicta 22. (Ed. Dübner, Paris 1868 III, 681 f.)

zeigt dadurch, daß sich die Alten an dieser Legende nicht weniger erbauten als die frommen und naiven Zeitgenossen der Kreuzfahrer an der Erzählung von Tundal und vom Fegfeuer des hl. Patricius.

Zur Ehre der menschlichen Natur dürfen wir aber annehmen, daß auch im Heidentum der Glaube an die Vergeltung im Jenseits nicht bloß ein Anlaß war, um die Neugier zu wecken und der Phantasie Nahrung zu bieten, sondern daß er, wenigstens da und dort, seine wohltätigen sittlichen Wirkungen hatte. Wir können kaum bezweifeln, daß die Sagen von Minos, von Radamanthys und Äacus, den Totenrichtern, daß die Lehren vom Gericht[1], von der Belohnung und der Bestrafung im Jenseits[2], daß die Mythen von Tantalus und Sisyphus u. a. m. auf empfängliche Herzen nicht selten einen heilsamen Einfluß geübt haben und manche Versuchung bändigen, manche Sünde büßen und gutmachen halfen. Dieser Gedanke war es wohl, der ein Gegengewicht gegen das verführerische Beispiel der schändlichen Götter bot. Was müßte beim Glauben an solche Götter aus den Alten geworden sein, hätte sie nicht der Glaube an eine über ihnen stehende ewige Gerechtigkeit wieder gerettet? Insbesondere hielt er die Heiligkeit des Eides aufrecht. Verschiedene Gesetzgebungen, selbst solche, die ein gewöhnliches falsches Zeugnis mit dem Tode bestraften[3], legten auf den Meineid keine andere Buße als

[1] (Plato) Axioch. p. 371, c. Virgil., Aen. 6, 431 ff. Seneca, Agam. 24; Hercul. fur. 731 ff. Claudian., Ruf. 2, 476 ff.

[2] Hesiod., Op. 280 ff (Lehrs). Pindar., Ol. 2, 106 ff. Plato, Rep. 2, p. 69; 7, p. 490, e. Sophocl., Ant. 74 89. Aristoph., Ran. 465 ff. Xenoph., Anab. 2, 5, 7. Lycurg., Leocr. 79. Lucian., Dial. mort. (10) 30; Necyom. (11) 12; Iuppiter confutatus (43) 18. Pausan. 10, 28.

[3] Aul. Gell. 20, 1.

Ehrlosigkeit und deren Folgen[1], da der Glaube verbreitet war, daß sich die Götter selbst dieses Verbrechen für das Jenseits vorbehalten hätten, und daß die Eidbrüchigen in der Unterwelt einer ganz ausgesuchten Züchtigung unterlägen[2]. Kurz, wenn wir bei den Alten so mancher heroischen Tat begegnen, so dürfen wir das gewiß dem Einfluß des Glaubens an das Gericht und an die Vergeltung im Jenseits zuschreiben[3]. Dies gibt selbst Polybius zu, wenigstens für das gemeine Volk[4], obwohl er gewiß nicht eben der Bigotterie verdächtig ist.

Allerdings finden wir, wie allenthalben, so auch in dieser Frage einen großen Unterschied zwischen früheren und jüngeren Tagen. Es ist ein schönes Zeugnis für den Glauben und für den sittlichen Ernst der alten Zeiten, wenn die Heeresfürsten, die Troja belagern und die es verteidigen, ihre Eide unter der feierlichen Erinnerung an die ewige Vergeltung ablegen in der schönen Formel:

Vater Zeus, der du thronst auf dem Ida, du Größter und Bester,
Leuchtender Sonnengott, der du alles schauest und höreſt;
Flüsse und Erde und ihr, die ihr nach dem Tode den Menschen
Strenge dort unten bestraft, wenn er jemals Eide gebrochen:
Steht uns als Zeugen nun bei und als Helfer, die Treue zu wahren[5].

In späteren Zeiten nahm der Ernst des Glaubens ebenso ab wie der des Lebens; gleichwohl bewahrten die Griechen auch da noch den Glauben an die Vergeltung im Jenseits[6].

[1] Cicero, Leg. 2, 9. Tacit., Ann. 1, 73. Plutarch., Numa 16, 1. Liv. 22, 61. Aul. Gell. 7, 18. Cod. 4, 1, l. 2.

[2] Homer., Il. 3, 278 f. Hesiod., Theog. 793 ff (Lehrs). Liv. 9, 5; 30, 42. Virgil., Aen. 12, 200. Propert. 2, 16, 47. Appian., Bell. civ. 4, 68.

[3] Plato, Phaedon 57, p. 107, c ff. Plutarch., Non posse suaviter c. 28 29 (Dübner IV 1352 f.) Cicero, Leg. 2, 7; Tuscul. 1, 15.

[4] Polyb. 6, 56, 11 ff.

[5] Homer., Il. 3, 276 ff; 19, 258 ff.

[6] Nägelsbach, Nachhomerische Theologie 28—43.

Dafür haben wir bei Plato eine ergreifende Darstellung. Wenn die Seele unsterblich ist, lesen wir bei ihm, so drängt sich uns die Nutzanwendung auf, daß man für sie nicht bloß in dieser Zeit, in der wir leben, sondern für immer Sorge tragen müsse. Es wäre eine große Gefahr, würde sich einer nicht um seine Seele bekümmern. Wäre mit dem Tod alles aus, dann hätten freilich die Bösen den Vorteil. Sie wären des Leibes, der Seele und ihrer Sünde zugleich los. So aber, da die Seele unsterblich ist, gibt es nur eine Rettung und nur ein Heil, nämlich dadurch, daß sie wahrhaft vernünftig und gut wird. Denn wenn die Seele ins Jenseits hinüber wandert, nimmt sie nichts mit, als was sie hier gelernt und sich zu eigen gemacht hat. Und das wird, wie man sagt, dem Verstorbenen sofort beim Antritt seiner Wanderschaft ins andere Leben großen Nutzen oder großen Schaden bringen. Allgemein nimmt man an, daß jeder Verstorbene von dem Schutzgeist, den er hier gehabt hat, an einen Ort geführt wird, wo alle zusammen gerichtet werden[1]. Sind also die Verstorbenen unter der Leitung des Schutzgeistes dort angelangt, so werden alle gerichtet, die, welche hier gut gelebt haben, aber auch die, welche kein solches Leben geführt haben. Die hier im Leben so ungefähr den Mittelweg eingehalten haben, werden darauf geläutert und müssen für ihre Sünde Buße tun, je nachdem einer gefehlt hat, und werden dann befreit und bekommen nach Verdienst Ehre und Lohn für ihre guten Taten. Die aber nach der Größe ihrer Verbrechen unheilbar erscheinen, diese stößt das verdiente Schicksal zur Hölle hinab, von wo sie nie mehr herauskommen[2]. Darum müssen wir uns alle Mühe geben, daß wir in diesem Leben schon Tugend und Weisheit erlangen, denn der Lohn ist herrlich und die Hoffnung großartig[3]. So weit Plato.

[1] Plato, Phaedo 57, p. 107, c ff. [2] Ebd. 62, p. 113, d e.
[3] Ebd. 63, p. 114, c. Vgl. Gorgias c. 79—82.

Es ist uns aber ein Trost, zu sehen, daß nicht bloß der ernste, edle Philosoph so tief vom Jenseits dachte, sondern daß auch sonst denkende Menschen dieselbe Folgerung aus diesem Glauben zogen. Das zeigt die indische Spruchdichtung, der wir die schöne Lebensregel verdanken:

In früher Jugend handelt so,
Daß ihr im Alter lebet froh;
Benutzt die ganze Lebenszeit,
Daß ihr im Jenseits glücklich seid[1].

9. Was kann der christliche Lehrer, ja wir wagen noch mehr zu sagen, was kann der christliche Bußprediger anders als diese Worte anführen einfach, wie sie lauten? Und was wollen die, welche sich immer gegen die Offenbarung des Christentums auf die natürliche Vernunft berufen, gegen solche Zeugnisse einwenden? Etwa, daß sie zu sehr mit dem Glauben übereinstimmen? Aber hört die Vernunft auf, wahr zu sprechen, wenn ihr der Glaube recht gibt? Oder ist es nicht vielmehr ein Beweis für die Wahrheit sowohl der Vernunft als des Glaubens, wenn beide dasselbe sagen? Läßt sich also eine größere Schuld und Verantwortung denken, als wenn man der Vernunft Trotz bietet aus Haß gegen den Glauben? Kann es einen schwereren Mißbrauch der Vernunft geben, als wenn man sich auf sie beruft, aber nur unter der ausdrücklichen Bedingung, daß sie dem Glauben hohnspreche, und sie verwirft in dem Augenblicke, da sie mit dem Glauben zusammenstimmt? Heißt das nicht der Vernunft Fesseln anlegen und Schranken stecken und ihr die freie Bewegung verbieten?

Für den Glauben ist das keine Schande. Im Gegenteil, es spricht nicht wenig zu seinen Gunsten, wenn die, welche ihn bekämpfen, das mit Erfolg nur unter der Bedingung können, daß sie der Vernunft die Freiheit nehmen und das Wort entziehen müssen. Aber auf welcher Seite sind dann die Kämpfer

[1] Fritze, Indische Sprüche 177.

für die Rechte der Vernunft? Können wir da bei jenen vorgeblichen Vernunftfreunden an Ernst und an aufrichtige Liebe zur Wahrheit glauben? Nein, es fehlt ihnen an beidem.

Wir sprechen harte Worte aus, aber leider ist der Beweis hierfür nicht schwer. Wir kannten einen Priester von nicht geringem Wissen und von noch größerer Schlagfertigkeit. Dieser fuhr einst auf dem Dampfschiff über den Bodensee. Es war an einem Feiertag, und das Schiff war überfüllt. Zwei Herren aus der Gesellschaft wollten die Gelegenheit benutzen, um ihn und seinen Köhlerglauben vor der ganzen Menge lächerlich zu machen. Sie kamen aber an den Unrechten. Sie sprachen absichtlich sehr laut, damit sich alles herbeidränge, um bei der Niederlage des Glaubens Zeuge zu sein. Da sprang der Herausgeforderte, rasch entschlossen, um besser verstanden zu werden, auf ein Faß, das eben da stand, und ging von der Verteidigung zum Angriff über. Wir sind hier auf einem Schiffe, nicht wahr? Ja. Das Schiff bewegt sich, nicht wahr? Natürlich. Das Schiff bewegt sich aber nicht selber, sondern durch die Maschine, nicht wahr? Ja, wollte zum drittenmal der eine der Herausforderer antworten. Sag nein, rief ihm voll Angst sein Begleiter zu, sonst fängt er dich, du wirst es sehen. Dem andern kam das aber doch gar zu unvernünftig vor, und er sagte ja. Nun gut, die Maschine ist aber nicht von selber entstanden, sondern ein denkender, ein sehr verständiger Geist hat sie gemacht, nicht wahr? Ja. Und obschon sie gemacht ist, würde sie sich nicht bewegen, wenn sie nicht ein denkender, ein sehr überlegener Geist in Bewegung setzte, nicht wahr? Ja. Und auch wenn sie in Bewegung ist, würde sie das Schiff nicht an das beabsichtigte Ziel führen, wenn nicht wieder ein denkender, ein mächtiger Geist die Maschine leitete, nicht wahr? Ja freilich. Nun gut, auch dieses Weltall ist eine Maschine, nur viel großartiger und verwickelter als diese kleine

Nußschale hier im See, nicht wahr? Ja. Geben Sie dann zu, daß auch über diese große Maschine ein sehr überlegener, ein sehr denkender, ein sehr mächtiger Geist herrschen muß, ohne den sie nicht wäre, ohne den sie nicht in Bewegung käme, ohne den sie nie und nimmer ihr Ziel erreichte? Ja allerdings. Siehst du, was ich dir gesagt habe? fiel ihm da abermals sein Freund ins Wort. Jetzt bist du gefangen. Da hast du's. Warum hast du zuerst ja gesagt? Wer diesen Pfaffen einmal nachgibt, der ist verloren. Und zornig ging er hinweg.

Er war einer von denen, über die der Geist Gottes das harte Wort spricht: Er verzichtet auf den Verstand, um nicht danach handeln zu müssen[1]. Es fehlt bei diesen Leuten an der Liebe zur Wahrheit[2]. Der arme Mann ärgerte sich über seinen Freund, daß dieser dem Pfaffen, wie er sagte, auch nur in einem einzigen Stücke recht gegeben hatte. Sein Zorn traf aber in Wirklichkeit nicht den Freund und nicht den Pfaffen, sondern die Wahrheit und die Vernunft. Was er mit seinem rohen Ausdruck sagen wollte, war dies: Wer der Vernunft nachgeht und der Wahrheit aufrichtig Zeugnis gibt, der muß sich zuletzt dem Glauben ergeben und die Offenbarung anerkennen, vorausgesetzt, daß er konsequent und treu bleibt und daß er sich der Wahrheit und der Vernunft bei jeder neuen Anforderung, die sie an ihn stellt, ebenso unumwunden unterwirft wie das erste Mal. Die beste *Vorschule für den Glauben* ist, mit einem Worte, der gute *Gebrauch der Vernunft*.

10. Wer es aufrichtig mit Wahrheit und mit Vernunft meint, hat in der Tat mit dem Glauben nicht viel Schwierigkeit. Die Treue gegen die Stimme der Vernunft, die bereitwillige Unterwerfung unter die erkannte Wahrheit, mag sie kommen von wem immer, führt leicht zur Annahme der geoffen-

[1] Ps 35, 4. [2] 2 Thess 2, 10.

barten Wahrheit. Zwar stößt das Herz des Menschen mitunter auf Schwierigkeiten. Wir sagen mit Absicht: das Herz. Die meisten findet das Herz, und nicht selten erfindet es deren. Wo das Herz keine erhebt, erfährt auch der Verstand nicht viel von ihnen. Aber meistenteils gelten diese Schwierigkeiten nicht den übernatürlichen Glaubenswahrheiten, sondern den natürlichen Aufgaben, die uns schon die Vernunft erschließt. Der Glaube bietet uns lauter tröstliche Verheißungen. Die Wahrheiten, die uns schwierige Pflichten und Überwindungen auferlegen, gehören fast alle der natürlichen Religion an. Solange Paulus den Glauben an Jesus Christus predigte, hatte Felix nichts einzuwenden. Als er aber von der Gerechtigkeit, von der Keuschheit und vom Gerichte sprach, fing jener zu zittern an und schickte ihn von sich[1].

Das ist eine Erfahrung, die ewig gleich bleibt. Was kann es Tröstlicheres geben als den Glauben an die Menschwerdung Gottes, den Glauben, wir seien Gott so teuer, daß er statt unser seinen eigenen Sohn in den Tod gab, den Glauben an die Sündenvergebung, den Glauben an die ewige Seligkeit? Wie kann ein Mensch in Wahrheit sagen, daß er Schwierigkeiten bei Annahme dieser Lehren finde? Aber des Nächsten Gut nicht begehren, einen leicht zu erringenden Gewinn ausschlagen, weil er nur um den Preis einer Lüge zu haben ist, das Herz unerlaubter Begierde, das Auge verführerischer Schönheit verschließen, sich losreißen von einer liebgewonnenen Gefahr, deren süße Fesseln alle Kraft und Besinnung rauben, das sind Dinge, die Opfer kosten, Kampf und oft fast das Herzblut. Die Gesetze über mein und dein genau einzuhalten, die Treue, die Wahrhaftigkeit und die Gerechtigkeit, die Nächstenliebe, die Mäßigkeit, die Geduld nie zu verletzen, die Lust und die Zunge, die Rachsucht und den Ehrgeiz zu zügeln, das alles erfordert

[1] Apg 24, 24 25.

Selbstbeherrschung und Selbstverleugnung. Und weil so manche diese allzu schwer finden, darum klagen sie die christliche Religion an, als bürde sie dem Menschen Lasten auf, die er nicht tragen könne. Fürwahr, da tun sie unrecht. Das sind lauter Gebote, die schon die Vernunft und die natürliche Religion und Sittlichkeit dem Menschen auferlegen. Das Christentum hat sie nur bestätigt, weil sie Forderungen der echten Natur sind, und hat zugleich durch die Gnade größere Kraft gebracht, vermöge deren sie leichter zu halten sind, aber erfunden hat es sie keineswegs. Wenn nun die Menschen gerade an ihnen den größten Anstoß nehmen, so beweist das nur, daß es für sie schwerer ist, treu der Natur und den Geboten der Vernunft zu leben als den Forderungen des Glaubens nachzukommen. Und das ist ganz begreiflich. Denn dem Glauben steht die Gnade zur Seite, die Natur muß sich selber helfen.

11. Zu allem Überfluß ist die Natur so schwach, so leicht zum Irrtum geneigt, so gebrechlich in Ausführung der erkannten Pflicht. Seltsam, daß der Mensch diese Wahrheit so wenig hören will. Wenn es eines Beweises bedürfte, daß er nicht ist, wie er sein soll, so läge dieser ausreichend schon hierin allein. Wie der unreife Knabe es als Beleidigung faßt, wenn ihm jemand zuruft, er solle sehen, daß er nicht irre gehe oder strauchle, so kann man den Menschen überhaupt mit nichts leichter verletzen, als wenn man ihm warnend sagt, er sei zu Irrtum und Fehltritt geneigt. Nur wenn er geirrt oder gefehlt hat, dann soll alle Welt ihn entschuldigen, denn irren sei ja menschlich, und fehlen könnten wir jeden Tag. Aber wir haben nur dann ein Recht, uns damit zu entschuldigen, wenn wir uns zuvor zu unserer Belehrung und Warnung die Wahrheit sagen ließen, daß unser Verstand sehr leicht irren kann, daß unsere Natur sehr schwach und fehlbar ist.

Wem aber steht es eher zu, uns das vorzuhalten, als eben dem christlichen Glauben, demselben, der die Rechte und Fähigkeiten der Natur und Vernunft weit großmütiger anerkennt und weit ausgedehnter verteidigt als selbst die Welt, die angeblich nichts als Natur und Vernunft will gelten lassen? Der christliche Glaube hat immer die menschliche Kraft gegen alle Geringschätzung verteidigt und darum die Wahrheit festgehalten, daß der Mensch selber im stande ist zu erkennen, was zur Erreichung seiner wesentlichen natürlichen Bestimmung notwendig ist. Die Kirche verwirft die Lehre des Traditionalismus, welcher behauptet, die Menschheit habe den Glauben an das Dasein Gottes und an eine jenseitige Welt und an ein ewiges Leben nicht aus eigener Erkenntnis, sondern bloß aus der Erinnerung an die ursprüngliche übernatürliche Offenbarung; darum könne der einzelne diese und andere übersinnliche Wahrheiten nicht aus eigener Geisteskraft finden, sondern nur in sofern es ihm andere mitteilten, oder höchstens in einer Weise, die ihn allenfalls für seine eigene Person zur Not befriedigen, die aber keineswegs auf allgemeine Geltung Anspruch machen könne[1]. Der Kirchenlehre zufolge kann der Mensch dagegen Gott, seinen Schöpfer und sein letztes Ziel sowie die Pflicht, ihm zu dienen, mit Gewißheit und Klarheit aus sich selbst und durch die Kraft seiner eigenen Vernunft ohne Nachhilfe durch andere oder durch die Offenbarung erkennen[2]. Und diese Fähigkeit hat der Mensch nicht bloß uranfänglich besessen, ehe er so tief gesunken ist, sondern sie ist ihm auch nach seinem Fall geblieben. Dies die Lehre des Christentums, die es oft genug gegen jeden Versuch, die Kräfte des Menschen herabzusetzen, mit großer Strenge verteidigt hat.

[1] Theses a Bautain subscriptae 1 4 6; a Bonetty subscr. 2 3 (Denzinger, Enchiridion 1488 1491 1493 1506 1507).

[2] Concil. Vatican. de fide 2, cap. 2, can. 1.

Nachdem es aber so die Ehre des Menschen verfochten hat, steht es ihm auch wohl zu, ihn auf seine Schwäche hinzuweisen. So sehr es darum auf der einen Seite die eigene Kraft und Verantwortlichkeit der Vernunft hervorhebt, so entschieden lehrt es auf der andern Seite, daß der Sündenfall im Menschen großen Schaden angerichtet hat, und daß die Schuld des einzelnen fort und fort das vorhandene Verderben mehrt. Von innen verblenden, täuschen, hindern den Menschen seine eigenen Leidenschaften, von außen wird ihm alles zum Hindernis und zum Falle, Lust und Leid, Erfolg und Erliegen. Sich selber überlassen, wird er schwerlich je seine Vernunft ohne Irrung gebrauchen, geschweige den Pflichten nachleben, die ihm Vernunft und Natur auferlegen. Wenn es also etwas gibt, was er als unerläßlich erkennen, mit Sehnsucht erbitten, mit Dank annehmen muß, will er sein natürliches Ziel erreichen, dann ist es die Unterstützung durch ein Licht, das heller leuchtet als seine Vernunft, und durch eine Macht, die stärker ist als seine Natur. Es ist ganz gut und recht, und niemand hat etwas dagegen einzuwenden, wenn der menschliche Geist mit einem gewissen Selbstgefühl gleich dem nordischen Seher sagt:

Viel weiß der Weise,
Weit schweifet sein Blick[1].

Dessenungeachtet stehen ihm Bescheidenheit und Gelehrigkeit gut. Wieviele sind denn der Weisen? Wer schämt sich nicht, sich selber einen Weisen zu nennen? Und sind es nicht gerade die Weisen, die am ehesten mit Sokrates gestehen, sie wüßten nichts als das eine, daß sie nichts wissen?[2] Der Unweise verschmäht den Rat, der Weise nimmt ihn an, wo immer er sich bietet. Der Tor glaubt, er sei sich genug. Der Weise gesteht ohne Scheu mit Seneca, daß er sich selber nicht ge-

[1] Völuspâ 44, 1 2 (Edda 1).

[2] Plato, Apolog. 6, p. 21, d; 9, p. 23, b; Theaetet. 7, p. 150, c. (Vgl. Xenophon Memorab. 4, 7, 1.)

nüge, um sich zu seinem Ziel emporzuarbeiten, und anerkennt, daß ihm eine höhere Macht die Hand von oben reichen müsse, um ihm zu dessen Erreichung zu verhelfen[1].

12. So führt der rechte Gebrauch der Vernunft von selber zum Wunsche nach höherer Erleuchtung für sie, das heißt zum *Verlangen* nach einer übernatürlichen Offenbarung und zur Bereitwilligkeit, in dieser eine willkommene *Hilfe* für die menschliche Schwachheit anzuerkennen, mit andern Worten, zum Glauben.

Beides trifft jedoch nur unter der Voraussetzung zu, daß die Vernunft ihre Pflicht erfülle. Diese ist aber zweifach.

Die erste und eigentliche Aufgabe der Vernunft ist, wie bereits gesagt, die, daß sie im Gefühle ihrer Kraft mit Ernst und im Bewußtsein ihrer Schwäche mit Bescheidenheit nach der *Wahrheit strebe*, soweit ihr diese erreichbar ist.

Die zweite, dringlichere Aufgabe ist die Beherrschung des größten, des einzigen Feindes, den die Vernunft hat. Wenn dieser nicht gebändigt und zum Frieden gebracht ist, steht die Wahrheit immer in scheinbar unerreichbarer Ferne. Solange er die Herrschaft hat, erkennt die Seele nicht einmal, was sie selber und was in ihr, geschweige denn, was über ihr ist. Und welches ist dieser ihr Feind? Unsere arme verblendete Zeit hat immer nur die eine Sorge, es möchte die Offenbarung dem Verstande zu Schaden werden. Mit ebensoviel Recht kann einer fürchten, es dürfte das Licht dem Auge Schaden bringen. Nicht das Licht ist der Feind des Auges, wohl aber die Finsternis, der Staub, der Nebel, der Rauch. Die Finsternis des Herzens, der Rauch der Begierden, der Nebel und Staub der Leidenschaften, das sind die großen Hindernisse für die Vernunft. Das verdorbene, ungeordnete Herz, das ist der Feind des Verstandes, der Einsicht, der Wahrheit. Jede Leidenschaft, sagt Aristoteles, die nicht

[1] *Seneca*, Epist. 52, 2.

von der Vernunft gebändigt wird und die eben dadurch Zeit und Kraft erhält, sich auszuwachsen, stößt die Vernunft von dem Thron, den sie in der Seele einnehmen soll[1]. Es ist also Aufgabe der Vernunft, sich um die Herrschaft über die Leidenschaften zu bewerben und nicht eher zu ruhen, bis es ihr gelungen ist, sich diese zu unterwerfen. Darum hat sie Gott in die erhabenste Burg der Seele gesetzt, damit sie von hier aus die unedeln Triebe zur Botmäßigkeit bringe[2].

Dann erst kann sie mit Ruhe und Aussicht auf Erfolg an ihre eigentliche Pflicht, die Erforschung der Wahrheit, gehen. Insofern muß man also, obwohl die Vernunft zur Erkenntnis der Wahrheit bestimmt ist, dennoch sagen, daß sie dem Menschen vorallererst dazu gegeben ist, damit er seine niederen Regungen beherrsche[3]. Denn erst die Selbstbeherrschung und Anstrengung, die sie in Erfüllung dieser Aufgabe übt, macht sie gesund, gerade und fest[4].

So tauschen sich die Rollen merkwürdig aus. Statt des Forschens nach Wahrheit obliegt der Vernunft zumeist die Läuterung des Herzens. Umgekehrt ist es oft weniger die Mühe des Denkens als die Reinheit und Aufrichtigkeit des Herzens, die zur Erkenntnis der Wahrheit führt[5]. In eine böswillige Seele kehrt die Weisheit nicht ein und wohnt nicht in einem Leib, der den Lüsten untertänig ist[6]. Aber ein reines Herz ist der Wahrheit verwandt. Sind nur erst die Leidenschaften zum Schweigen gebracht, ist der Stolz besiegt und die Seele im Frieden, dann denkt der Mensch gerade und findet den Weg zur Wahrheit ohne Schwierigkeit. Denn sie läßt sich leicht finden von denen, die sie lieben, und kommt

---

[1] Aristot., Ethic. 3, 12 (15), 7.
[2] Augustin., Civ. Dei 14, 19. [3] August., Sermo 8, 6.
[4] Eudem., Moral. 2, 11, 1.
[5] Augustin., In Ioan. tract. 18, 7.
[6] Weish 1, 4.

denen zuvor, die nach ihr aufrichtiges Verlangen tragen, um sich ihnen zuerst zu zeigen[1].

Die Vernunft muß also dem Glauben den Weg bereiten, das Herz aber der Vernunft und dem Glauben zugleich. Vom Herzen geht alle Krankheit des Geistes aus, vom Herzen auch seine Heilung. Ein reines Herz, ein heller Geist, ein fester Glaube. Auf diesem ebenen Wege sind alle Rätsel rasch gelöst.

Über den Glauben der Menschheit an Unsterblichkeit und Jenseits.

13. Die Apologetik hat heute einen etwas schwierigen Stand. Geht sie auf dem philosophischen Weg der Schlußfolgerung voran, so heißt es, sie wolle mit rein logischen Gründen dem Menschen den Glauben „anbeweisen". Legt sie die fertigen geoffenbarten christlichen Wahrheiten zu Grunde und sucht diese gegen die erhobenen Einwendungen und Schwierigkeiten zu rechtfertigen, so sagt man, sie wolle in unwissenschaftlicher Weise um jeden Preis ihre vorgefaßten Vorurteile verteidigen. Und ruft sie die Geschichte an, dann muß sie sich sagen lassen, sie fasse nicht einmal die allereinfachsten Grundsätze der modernen Geschichtsforschung.

14. In der Tat ist es schwierig, mit manchen Auffassungen der heutigen Geschichtswissenschaft zurechtzukommen.

Ehemals ging auch die Geschichtschreibung von der doppelten Annahme aus, daß der Mensch die Geschichte mache, und daß der Mensch aller Verschiedenheiten ungeachtet im wesentlichen überall und immer derselbe sei, d. h. in der gleichen Weise denke, wolle und handle. Daraus zog man eine dreifache Folgerung. Man nahm die Tatsachen der Geschichte als Zeugnisse für das Denken und Wollen des Menschen. Man

[1] Ebd. 6, 13 14.

betrachtete die gleichen Taten und Sitten und öffentlichen Zustände als Beweise für die gleichen Überzeugungen und Grundsätze der Menschen. Man suchte umgekehrt in dieser Gemeinsamkeit den Schlüssel zur Erklärung unklarer Einzelheiten. Wenn z. B. die Quellen über die religiösen oder sittlichen Ansichten eines Volkes in einem untergeordneten Punkte mangelhaft oder unklar waren, während sie sonst zeigten, daß dieses Volk in allen übrigen Dingen religiös und sittlich genau so dachte und handelte wie alle übrigen Völker, so hielt man sich für berechtigt, in Bezug auf jenen dunkeln Punkt eine Erklärung oder Ergänzung aus der gemeinsamen Natur und dem gemeinsamen Glauben der sonstigen Menschheit abzuleiten.

Das hat sich jetzt alles geändert. Eine Berufung auf die gemeinsame Überzeugung der Menschheit gilt nicht mehr. Der Nachweis, daß diese oder jene Lehre des Christentums längst vor den christlichen Zeiten allgemein angenommen war, beweist für die heutige Wissenschaft gar nichts mehr als entweder, daß sich das Christentum nicht über die alten Vorurteile habe erheben können, oder daß es auf einem andern Wege der rein menschlichen Entwicklung später zu denselben Irrungen, im günstigsten Fall zu der gleichen *relativen* Wahrheit gelangt sei wie andere früher. Berufen wir uns auf Aristoteles, auf Plato oder auf Sokrates, die ja ähnlich gedacht und gelehrt hätten, so lacht man über uns kindische Verehrer des „alten, abergläubischen, von pythischen Orakeln beratenen, von Priesterinnen belehrten, von Dämonen besessenen Sokrates“ [1]. Berufen wir uns auf die Übereinstimmung aller Völker und Zeiten, so entgegnet man, das beweise noch gar keinen gemeinsamen Ursprung und kein gemeinsames Band für dieselben Ansichten, sondern es zeige nur, daß unter

[1] Chamberlain, Grundlagen des 19. Jahrhunderts I³ 113.

gleichen Verhältnissen aus dem gleichen „Milieu" die gleichen Anschauungen wie von selbst hervorgingen[1].

Der Grund dieser so ganz verschiedenen Auffassung liegt darin, daß die neuere Geschichtswissenschaft rückhaltlos auf das moderne Dogma von der Evolution schwört. Eine Entwicklung muß ja gewiß angenommen werden und wurde auch stets angenommen, aber eine Entwicklung, die — um von der Leitung durch die göttliche Vorsehung zu schweigen — nur teilweise auf die Seite der vom Menschen unabhängigen äußerlichen Verhältnisse fällt, so daß der Mensch trotz aller äußerlichen Einflüsse der irdische Mittelpunkt der Geschichte bleibt. Die Evolution im modernen Sinn aber ist ein unermeßlicher Polypenstock, der in unheimlicher Selbsttätigkeit und in unbeschränkter Fruchtbarkeit seine Sprossen treibt, und diese Sprossen sind die Ideen, die öffentlichen Zustände und der Mensch dazu. Hier macht nicht der Mensch die Geschichte, sondern die Geschichte den Menschen. Hier wachsen die Ideen wie die Tatsachen aus dem Boden und aus der Umgebung und fahren dann dem Menschen in den Kopf wie ehemals die bösen Geister. Je nach den Bestandteilen, die sich im Milieu finden, ergibt sich dieser Auffassung zufolge naturnotwendig die Verschiedenheit der Produkte, ganz wie in der Natur, und aus deren Verschiedenheit die Verschiedenheiten unter dem Menschen.

Es ist leicht zu fassen, daß diese Art von Evolution nur Sinn hat, wenn deren Voraussetzung der Pantheismus ist. Dann ist eben der Mensch nicht frei, sondern nur unbewußtes Werkzeug der ewig gebärenden allgemeinen Weltkraft oder Weltseele. Der Mensch ist bei all diesen Vorgängen dann höchstens halbbewußt, halbpersönlich tätig, wie besessen von einem inneren Dämon, der ihn mit sich zieht[2]. Die Übereinstimmung der

[1] Brinton, Revue de l'histoire des religions 40, 257 ff.
[2] Ebd. 40, 261.

Menschen hat dann gar nichts zu bedeuten. Das Allgemeine und Gleichmäßige fällt hier nicht ins Gewicht, sondern nur das Einzelne und die Verschiedenheiten. Wenn sich neben 99 Dingen, in denen alle übereinstimmen, ein einziges findet, worin einer von den übrigen abweicht, so ist das wichtiger als alles andere und bietet die Grundlage zu den kühnsten Voraussetzungen und den bedenklichsten Folgerungen.

15. Diese und ähnliche Zeitmeinungen machen allerdings den Weg unserer Untersuchungen oft recht unbequem und unsicher. Wir sehen aber nicht ein, warum wir ihn nicht doch fortsetzen sollten, unbeirrt von ihnen. Wir gestehen vielmehr, daß wir selbst ihnen zum Dank verpflichtet sind, weil sie uns zwingen, mit doppelter Vorsicht und Genauigkeit vorzugehen, und das kann gewiß nur von Nutzen sein.

16. Den genannten Voraussetzungen der modernen Geschichtsbetrachtung zufolge müßten wir zum voraus auf den Satz verzichten, daß der Glaube an die Unsterblichkeit und an ein Jenseits Gemeingut des menschlichen Geschlechtes sei. Denn wo dieser nicht so klar und bestimmt ausgesprochen wäre wie im apostolischen Glaubensbekenntnis und im Katechismus, wo sich auch nur die leiseste Unklarheit oder Bedenklichkeit beigemischt fände, da hätten wir kein Recht, uns auf das Sichere und das Bestimmte zu berufen, und die Schwankungen und Unsicherheiten zum Besseren so auszulegen, wie die ganze Menschheit sonst auf diesen Zweifel antwortet, sondern das allein reichte schon hin, um diese Zeugnisse der Überzeugung des ganzen Geschlechtes als Gegensatz und Widerspruch entgegenzustellen.

Das sprechendste Beispiel für diese Behandlung, um nicht zu sagen, Mißhandlung der Geschichte bietet die bekannte Behauptung, die gegenwärtig beinahe wie ein Dogma angesehene wird, die Behauptung, selbst die Juden hätten in früheren Zeiten nicht an die Unsterblichkeit der Seele und an das

Jenseits geglaubt, wenigstens nicht klar und bestimmt, und wären erst im Exil durch die Perser mit dieser Lehre näher bekannt worden.

Aber auch dort, heißt es weiter, wo sich die Unsterblichkeitslehre findet, brauche man sie nur wissenschaftlich, d. h. kritisch zu untersuchen, dann werde man finden, daß aus alten Zeiten wenige und abgerissene Zeugnisse dafür vorlägen, indes die jüngere Literatur mehr Beweise dafür liefere. Daraus ergebe sich, um beispielshalber bei den Griechen stehen zu bleiben, daß man für die frühere Zeit bloß einen „geregelten Seelenkult" nachweisen könne, daß sich aber der Glaube an eine „*eigentliche*" *Unsterblichkeit* erst *allmählich* daraus *entwickelt* habe[1].

17. Nun ist es freilich richtig, daß der Nachweis für diesen Glauben in der ältesten Menschheit oft nicht so leicht ist, schon aus dem einfachen Grunde, weil die frühesten Überreste von schriftlichen Zeugnissen überaus wenig und lückenhaft sind. Ehemals glaubte man zwar in ähnlichen Fällen, die beharrliche *Überlieferung* und insbesondere die religiöse und die öffentliche gesellschaftliche und staatliche *Übung* seien die besten Erklärer für den Sinn der alten, mangelhaft erhaltenen Bezeugungen. Das ist aber eine Annahme, über die sich der moderne Geist nur aufs tiefste entsetzen kann. Ob dieser heilige Schauder in unserer Frage berechtigt ist, darauf wird sich später die Antwort finden. Für jetzt wollen wir einen kurzen Blick auf die *Geschichte* der verschiedenen Völker werfen.

18. Eine der ältesten Kulturen ist zweifelsohne die *ägyptische*. Bekanntlich nimmt in dieser die Sorge für die Toten und die Beschäftigung mit ihrem Schicksal im Jenseits einen hervorragenden Platz ein. Man behauptet zwar, dafür lasse

[1] *Rhode*, Psyche[1] 189 556 ff.

sich aus den ältesten Zeiten kein überzeugender Beweis beibringen. Das mag richtig sein. Es ist aber auch richtig, daß sich kein Beleg für eine spätere Einführung des Glaubens an das Totengericht erbringen läßt. Noch ist hier vieles so unklar, daß jedes Absprechen ebenso verwerflich ist, als ein zu sicheres Behaupten. Genug, daß nicht eine Spur von Beweis für den Mangel dieses Glaubens in früherer Zeit vorliegt[1].

Ebenso alt wird wohl die chinesische Kultur sein. In ihr nimmt der Ahnenkult eine so wichtige Stelle ein, daß sich heute fast die ganze Religion der Chinesen, die sich nahezu in Luft verflüchtigt hat, auf diesen Punkt beschränkt. Er ist aber sicher ein Überbleibsel aus der alten chinesischen Reichsreligion[2]. Die Behauptung, die Chinesen hätten ursprünglich oder später nicht an eine Fortdauer und eine Vergeltung im Jenseits geglaubt, ist durchaus zurückzuweisen[3].

Bei den Indern, sagt Lehmann[4], ist das Fortleben eine selbstverständliche Voraussetzung. Und zwar geht hier nachweislich der Glaube an das Jenseits bis in die vedische Zeit zurück und hat dort allem Anschein nach einen ernsteren Charakter gehabt, während man später das Leben im Jenseits in möglichst hellen Farben ausmalte[5].

Von der persischen Religion gilt das gleiche[6]. Sie versteht das Fortleben als „Himmelsreise der Seele“[7]. Merkwürdig ist, daß hier zum Glauben an die Unsterblichkeit auch

---

[1] Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte 1^2 129 ff. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte 156 ff.

[2] Ebd. 54 f.

[3] J. Happel, Revue de l'histoire des religions 3, 273 ff 277 ff.

[4] Chantepie de la Saussaye a. a. O. II^2 41.

[5] Muir, Original Sanscrit Texts V 305 ff Spiegel, Eranische Altertumskunde I 458; II 151 164 ff. Orelli a. a. O. 422 ff.

[6] Spiegel II 82 90 150. Fischer, Heidentum 127 154 f 160.

[7] Bousset, Archiv für Religionswissenschaft IV 155 ff 227 ff.

der an die Auferstehung und an das jüngste Gericht tritt[1]. Natürlich hat man nicht unterlassen, gerade darin den Hauptbeweis dafür zu finden, daß die Juden ihre angeblich erst spät ausgebildete Lehre von den letzten Dingen aus Persien mitgebracht hätten. Das ist jedoch leichter behauptet als bewiesen. Bis jetzt sind wir über das Alter des Avesta und über die Herkunft seiner Lehren noch keineswegs im klaren. Die bedeutendsten Kenner des Parsismus, Friedrich Windischmann, Spiegel und James Darmesteter, haben geradezu behauptet, daß jüdische und spätgriechische Bestandteile darin unverkennbar seien[2]. Soviel diese Ansicht auch Widerstand gefunden hat[3], so sind wir doch noch weit von einer sichern Lösung der Schwierigkeit. Man kann bis zur Stunde den jüdischen Ursprung der persischen Auferstehungslehre nicht beweisen, ebensowenig aber auch die Unmöglichkeit dieser Erklärung[4].

Nicht minder tief war das Interesse an der jenseitigen Welt und dem Schicksal nach dem Tode bei den Semiten in Mittelasien, zumal bei den Assyrern und Babyloniern. Einen Hauptbestandteil der bis jetzt entdeckten Literatur bilden ja

---

[1] So Theopompus (Müller, Fragm. histor. Graec. I 289, 71); Diogenes Laert. prooem. no 9; Eudemus (Mullach, Fragm. philos. Graec. III 289, 118); Aeneas Gaz. (Migne, P. Gr. LXXXV 996[a]); vgl. Clemens Alex., Strom. 5, 14, 103; Euseb. Caes., Praepar. 13, 13, p. 675, d Chantepie de la Saussaye a. a. O. II[2] 203 ff. Orelli a. a. O. 552 f. Ebrard, Apologetik II[2] 62.

[2] Spiegel, Eranische Altertumskunde II, S. VIII f. Darmesteter, Annales du Musée Guimet XXIV, VI LIV LVII. Vgl. Apologie II[3] 77 221 977 f.

[3] Archiv für Religionswissenschaft I 337 ff. Revue de l'histoire des religions 27, 377 ff.

[4] S. die Literatur bei Atzberger, Die christl. Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung 87 f. Vgl. Orelli 560.

gerade die hierauf bezüglichen Sagen[1]. Halévy will sogar den Glauben an die Auferstehung bei ihnen nachweisen[2].

Schon auf Grund der bisher festgestellten religionsgeschichtlichen Tatsachen müssen wir uns fragen, wie man sich denn eigentlich vorstellen soll, daß die Juden vom Jenseits und von der Unsterblichkeit keine Ahnung gehabt hätten. Wir schweigen hier von der übernatürlichen Offenbarung, deren Träger sie waren. Aber auch wenn sie den Glauben an die Fortdauer der Seele nicht als eigenes Erbgut aus der Urzeit besessen hätten, wie konnten sie damit unbekannt sein, umgeben rechts und links von Völkern, bei denen dieser Glaube eine so hervorragende Rolle spielte, Jahrhunderte in Ägypten lebend und dann in der Mitte zwischen Ägypten und Babylonien, zwei Ländern, deren so reger Verkehr nur durch ihr Land hindurch möglich war! Indes, wir haben nicht nötig, hier zu Vermutungen und Schlußfolgerungen zu greifen[3]. Wer die Geschichte des Alten Testamentes ohne vorgefaßte Meinung prüft, der überzeugt sich leicht, daß die Juden über das Schicksal nach dem Tod nicht anders glaubten als die übrigen Völker[4].

Von den Griechen und den Römern zu reden ist nicht nötig, da ihre Ansichten über das jenseitige Leben allen bekannt sind. Man hat mit Recht betont, daß schon bei Homer eine

---

[1] Orelli 223 ff. Chantepie de la Saussaye I[2] 209 ff.

[2] Halévy, Revue de l'histoire des religions 17, 338 ff. Vgl. 6, 234 f.

[3] Die hierher gehörige Literatur s. bei Dieftel, Geschichte des Alten Testaments 757 ff; Schultz, Alttestamentliche Theologie[5] 553 f; Atzberger, Die Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung 16 40; Schanz, Apologie I[3] 556.

[4] S. Atzberger, Die Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung; Fr. Schmid, Der Unsterblichkeits- und Auferstehungsglaube in der Bibel; Zschokke, Theologie der Propheten 588 ff; Dess. Alttestamentliche Weisheitsbücher 101 ff; König, Theologie der Psalmen 329 ff.

merkliche Abschwächung der ehemals viel bestimmteren Vorstellungen über das Fortleben im Jenseits zu bemerken ist. Die Toten dauern ja wohl fort, aber man kann kaum sagen, daß sie leben; sie bewegen sich, sie sprechen, sie sind aber Schatten ohne Wesen, Gestalten, wie sie uns hier im Traume vorzuschweben pflegen. Richtigere und kräftigere Anschauungen über das Jenseits haben sich in den Kreisen der Orphiker fortgepflanzt und sind dann wohl aus diesen heraus in die Mysterien übergegangen, in denen die Aufschlüsse über das Jenseits den Hauptbestandteil der geheimen Mitteilungen und den tiefsten Grund für ihre Anziehungskraft bildeten [1].

Einen ganz hervorragenden Platz in den religiösen Ansichten nahmen die über das Jenseits bei den Kelten ein. Bei keinem Volk haben sich so viele Sagen über das Jenseits, über das verlorene Paradies, über die Unterwelt erhalten wie bei ihnen. Das ganze Mittelalter lebte von den Erinnerungen daran [2]. Dennoch ist es schwer, genauer zu sagen, wie sie das Fortleben nach dem Tode gedacht haben. Wir kommen kaum über den Satz Cäsars hinaus, daß sie behaupteten, die Seelen gingen im Tode nicht unter [3]. Das ist eine ernstliche Mahnung zur Bescheidung für die Kulturhistoriker. Wenn die positiven Angaben bei einem Volk, das sich so viel mit der unsichtbaren Welt befaßte, so wenig Greifbares enthalten, wie sollen dann jene gewagten Schlüsse gerechtfertigt sein, die den Juden und andern Völkern den Glauben an die Unsterblichkeit absprechen, obgleich doch das, was sie uns darüber mitteilen, mehr ist

[1] Girard, Le Sentiment religieux en Grèce [3] 171 ff 247 ff 337 ff; Chantepie de la Saussaye II [2] 315 ff, wo die Literatur verzeichnet ist.

[2] Revue de l'histoire des religions 14, 53—66. Vgl. 34, 101 ff; 40, 60 ff; 7, 287 ff; 8, 679 f u. ö.

[3] Caesar, Bell. Gall. 6, 14.

und bestimmter lautet als das, was die Gallier über die Zustände im Jenseits zu sagen wissen?

Wir schließen eben deshalb unsern Rundgang durch die Welt, weil bei den übrigen Völkern die erhaltenen Reste von Mitteilungen meistens derart sind, daß sie erst einer genaueren Untersuchung und weiteren Schlußfolgerung bedürften, um gesicherte Ergebnisse zu bieten. Der Raum, den wir zur Verfügung haben, erlaubt uns aber nicht, solche Erörterungen anzustellen. Wir müssen auf die größeren Werke über Religionsgeschichte verweisen, die sich dieser Aufgabe zur Genüge unterzogen haben[1]. Wir dürfen aber auch nach dem bisher Festgestellten mit Zuversicht behaupten, daß der Glaube an die Unsterblichkeit ein Gemeingut der Menschheit ist.

19. Nun erhebt aber die moderne Geschichtsforschung eine neue Schwierigkeit, indem sie erklärt, die Tatsache, daß dieser Glaube allgemein verbreitet war, sei ja nicht zu leugnen, allein damit sei noch nicht bewiesen, daß er zum Bestande der natürlichen Religion gehöre. In Wirklichkeit sei er nicht aus religiösen, sondern aus rein menschlichen Gründen hervorgegangen. Der chinesische Ahnenkult, die Überzeugung der Griechen und der Deutschen, die Seelen der Verstorbenen fänden keine Ruhe, solange ihren Körpern nicht ein ehrenvolles Begräbnis bereitet sei, das Mitgeben von Waffen, Schmucksachen, Hausgeräte, das Nachsenden der Frauen, der Sklaven, der Lieblingspferde, dies und so vieles andere beweise nur die Verehrung für die Verstorbenen, aber nicht den Glauben an deren Fortdauer, sei also nur „Kult der Seelen", nicht Ausdruck einer dogmatischen oder religiösen Überzeugung.

Wir finden nun freilich einige Schwierigkeiten darin, wie man die von dieser Erde geschiedenen Seelen ehren und ihnen

[1] Tylor, Primitive Culture I² 469 ff 480 ff; II 1 ff. Letourneau, L'évolution religieuse², 11 ff. Andere Literatur bei Schanz, Apologie I³ 549.

Gebrauchsgegenstände und Gesellschafter und Diener ins Jenseits nachsenden könne, ohne zu glauben, daß sie im Jenseits fortbestünden. Jene aber erblicken in diesem Bedenken nichts weiter als die Folge unseres Vorurteiles, vermöge dessen wir den Glauben an die Unsterblichkeit an den Anfang setzten und so das als Ursache der Totenkultes betrachteten, was doch erst dessen Folge gewesen sei. Indes, vermöchten auch wir, befangen in unserer Kurzsichtigkeit, nicht zu begreifen, wie religiöse Handlungen entstehen könnten ohne Religion, wie sie vielmehr erst der Religion ihre Entstehung verschafften, so fasse es doch die reine, die vorurteilslose Wissenschaft.

Ein Beispiel hätten wir zur Erklärung dieser Evolution gerade am Glauben an das Dasein eines göttlichen Wesens und an der Religion überhaupt. Nicht mit dogmatischen Überzeugungen habe diese begonnen, sondern mit religiösen Handlungen. Der Anfang der Religion sei beim Kult zu suchen. Erst aus diesem habe sich das Dogma und der Glaube allmählich entwickelt. Die erste und niederste Stufe der Religion sei also der Ritualismus, der leere Kult, verbunden mit Atheismus[1]. Die zweite sei die dogmatische, oder wie man heute mit Vorliebe sagt, die mythologische Gestaltung der Religion. Die dritte endlich bestehe in der ethischen Ausbildung der Religion und in dem Sieg über die Halbkultur, d. h. über den unvollkommenen dogmatischen Standpunkt durch die Vollkultur oder die ethische Kultur. So diese neue Religionsphilosophie[2].

Diese Auffassung ist aber offenbar zu gekünstelt und zu absichtlich erfunden, als daß sie annehmbar wäre. Hier kann

---

[1] P. Regnaud, Les premières formes de la religion dans l'Inde et la Grèce 291 443. (Nach der Revue de l'histoire des religions 31, 329.)

[2] Diese Gedankengänge verfolgt sehr weitschweifig und wenig klar Vierkandt, Naturvölker und Kulturvölker.

doch gewiß nicht mehr von voraussetzungsloser Wissenschaft die Rede sein, sondern hier wird das Vorurteil zuerst aufgesucht, damit man ein Mittel habe, um aus religiösen Gebräuchen den religiösen Glauben, ja die Religion hinwegzudisputieren. Dergleichen Unterscheidungen mögen ja vorkommen in der Sophistik, im Skeptizismus und im Agnostizismus, also auf der Stufe der Hyperkultur, aber sie sind sicher undenkbar auf den Stufen der Vollkultur und der Halbkultur, ja selbst in der Unkultur, und dort wohl am allermeisten. Es setzt unzweifelhaft keine geringe Raffiniertheit des Denkens voraus, wenn ein Atheist mit seiner Braut zum Altar schreitet und sich dabei einredet, er vollziehe ja hier eine lediglich herkömmliche und geschäftliche Handlung. Indes, sein unruhiges Gewissen auf der einen Seite, die Millionen der Braut und die gesellschaftlichen Einflüsse seiner Schwiegermutter auf der andern erklären den Scharfsinn, der ihm hier einredet, man könne religiösen Kult auch mit Atheismus verbinden. Wer setzt aber derlei Hyperkultur beim sog. Urmenschen voraus?

Gesetzt also selbst den Fall — den wir freilich durchaus in Abrede stellen —, daß es wirklichen Fetischismus gäbe, d. h. daß es Menschen gäbe, die den Klotz oder den Block selber als die eigentliche Gottheit verehren, und gesetzt ferner — was wir noch viel entschiedener leugnen —, daß die Religion auf der Stufe des Fetischismus begonnen habe, so wäre doch einleuchtend, daß jene urweltlichen Halbmenschen bei ihrem Klotz an ihre Gottheit gedacht hätten, und daß für sie jene vollständige Trennung von Kult und von religiösen Gedanken, die ihnen die heutige Wissenschaft unterschiebt, um so weniger möglich war, je blöder und denkunfähiger sie nach den Voraussetzungen derselben Wissenschaft gewesen sein sollen.

Dasselbe gilt auch in Bezug auf den Seelen- und Totenkult. Annehmen, jene Völker hätten den Verstorbenen ihre Pfeifen und Waffen und Schlachtrosse ins Grab mitgegeben und hätten

ihnen alle denkbaren Opfer gebracht, nur damit sie nicht wiederkehrten und die Lebenden belästigten, hätten aber dabei nicht von ferne an ein Fortleben der Dahingegangenen geglaubt, das heißt wahrhaftig die vorgeblichen Urmenschen entweder selbst als Klötze oder als moderne Religionsphilosophen der verwegensten Art vorstellen.

20. Da haben die Alten unbestreitbar einfacher und darum vernünftiger gedacht. Ihnen war es eine ausgemachte Sache, daß der Glaube an die Unsterblichkeit und an das Jenseits in die *ältesten vorgeschichtlichen Zeiten*, ja auf *göttlichen Ursprung* zurückführe. So berichtet Aristoteles von einer Unterredung zwischen Midas und Silenus, also aus vorgeschichtlicher Zeit, in der Silenus behauptet, der Glaube an ein besseres Leben im Jenseits sei so alt, daß niemand den Anfang und den Urheber davon anzugeben wisse, er müsse darum aus unvordenklichen Zeiten herstammen[1]. Es hat darum wenig Wert, wenn sich viele unter den Alten den Kopf zerbrechen über die Frage, auf wen dieser Glaube zurückzuführen sei, ob auf Pherekydes oder auf Thales oder auf Pythagoras oder auf die Chaldäer, die Magier oder die Ägypter. Es hat dies um so weniger Wert, weil sie häufig die Frage um die *Unsterblichkeit* mit der um die *Seelenwanderung* verwechseln. Zuletzt kommen sie doch immer wieder auf die Überzeugung zurück, die Sokrates und Plato und Timäus und Plutarch und Cicero und Seneca aussprechen, der Glaube an die Unsterblichkeit sei eine alte Lehre[2], eine von vielen alten Stimmen bezeugte[3], eine alte, heilige Wahrheit[4], die uns durch

---

[1] Aristot., Fragm. 72 (Heitz; Paris. IV, II 50). S. Plutarch., Consol. ad Apollon. c. 27 (Dübner III 137 f).

[2] Sokrates bei Plato, Phaedon c. 15, p. 70, c.

[3] Plato, Leg. 11, p. 927, a.

[4] Plato, Epist. 7, p. 335, a. Willmann (Geschichte des Idealismus I 11) übersetzt *θεῖος λόγος* durch „göttliche Belehrung". Das

die alte Überlieferung[1], durch die alten Dichter und Philosophen[2], die alten Gesetze und Sitten, durch die dionysischen Mysterien[3], durch das Recht, den allgemeinen Glauben der Menschen und die Natur[4], kurz, durch die Übereinstimmung der ganzen Menschheit[5] verbürgt werde. Ja, Sokrates erklärt dem Leugner Kallikles, der das alles für Fabelei ausgibt, er für seine Person halte daran, daß im goldenen, im saturnischen Zeitalter dieser Glaube auch bei den Menschen ebenso fest gestanden habe, wie er noch jetzt bei den Göttern feststehe[6].

21. Davon kann also gemäß dem einhelligen Zeugnis des Altertums keine Rede sein, daß der Unsterblichkeitsglaube erst das Erzeugnis späteren Zeiten, zumal die Frucht der philosophischen Spekulation gewesen sei. Im Gegenteil, sagt Cicero ausdrücklich, er war *längst vorhanden, ehe es eine Philosophie gab*[7].

Daß er recht hat mit diesen Worten, das zeigt die Geschichte der Philosophie. Weit entfernt davon, daß die *Philosophen* diese Lehre sollen ausgebildet haben, waren gerade sie es, die sie entweder *leugneten* oder doch in *Zweifel* zogen. Demokrit und Dicäarchus, die Cyniker, die Cyrenaiker, die Epikuräer und die Skeptiker gehören zu den Leugnern, die Stoiker drücken sich unklar und widersprechend über diese Frage aus, sogar Cicero ist manchmal schwankend. Andere, wie Pythagoras und

---

hat einiges für sich, da Sokrates meint, für diese schwierige Frage reiche die menschliche Kraft allein nicht aus (Plato, Apolog. 33, p. 42, a).

[1] Timaeus Locrus, De anima mundi 12 (Mullach, Fragm. philosoph. Graec. II 46).

[2] Plutarch., Consol. ad Apollon. 34 (Dübner III 143 38).

[3] Plutarch., Consol. ad uxorem 10, 11 (Dübner III 738 f).

[4] Cicero, Tuscul. 1, 12 13 14 16.

[5] Seneca Epist. 117, 6.

[6] Plato, Gorgias 79, p. 523, a ff.

[7] Cicero a. a. O. 1, 13 14.

Confucius, leugnen wohl nicht die Fortdauer im Jenseits, gehen jedoch über die Lehre von der Vergeltung schweigend oder geringschätzig hinweg. Über die wahre Ansicht des Aristoteles in diesem Stück läßt sich schwer volle Klarheit schaffen.

Die Folge davon war, daß in den späteren Jahrhunderten der Glaube an die Unsterblichkeit und noch mehr der an die Vergeltung selbst im Volke gewaltig abnahm. Diese Lehre, sagt Kebes zu Sokrates, stößt vielfach auf Unglauben[1]. Kallikles erklärt sie, wie wir bereits gehört haben, für Fabelei. Je weiter herab, desto schlimmer wurde es darum mit den Sitten auch mit dem religiösen Glauben überhaupt, namentlich mit dem an diesen unbequemen Glaubensartikel. An die Schrecken der Unterwelt, die einst alle fürchteten, sagt Cicero, glaubt heute kaum noch ein einfältiges altes Weib[2]. Zu Juvenals Zeiten ließ man sie nur noch in der Erziehung als Schreckmittel für Kinder gelten[3].

22. Somit haben wir gerade an der Lehre von der Unsterblichkeit und vom Jenseits ein sprechendes Beispiel für den herkömmlichen Gang der religiösen Ideen und des sittlichen Lebens.

In den ältesten Zeiten verhältnismäßige Reinheit, je weiter herab, desto größerer Verfall.

Dennoch konnte die Menschheit ihr besseres Teil nie ganz verleugnen. Die Menschen mochten mit dem Munde spotten, im Kopf und im Herzen blieb der Glaube doch lebendig. Und wenn es Ernst wurde, dann zeigte er wieder seine alte, unverwüstliche Kraft. Glaubt denn jemand, sagt Cicero, daß sich einer dem Tod fürs Vaterland aussetzte ohne die Hoff-

[1] Plato, Phaedon 14, p. 70, a.
[2] Cicero, Natura deorum l. 2, c. 2.
[3] Iuvenal., Sat. 2, 152.

nung auf Unsterblichkeit?[1] Darum mußte Seneca selbst seiner Zeit noch das Zeugnis ausstellen, daß der Glaube an das Jenseits allgemeine Überzeugung sei[2], wie es Hyperides für eine ältere, verhältnismäßig bessere Zeit bezeugt hatte[3].

[1] Cicero, Tuscul. 1, 15.

[2] Seneca, Epist. 117, 6.

[3] Hyperides, Fragm. 129 (Orat. Attici, ed. C. Müller, Paris 1858, II 410).

Dritter Vortrag.

Das Gewissen.

1. Ohne Schwarzseherei und ohne Verdammungslust, wovor Gott seine Diener in Gnaden bewahren möge, muß auch der wohlwollendste Menschenfreund gestehen, daß sich im Charakter der modernen Menschheit eine gewisse Schwäche sehr zu unserem Nachteil fühlbar macht. Das alte Wort: „Selbst ist der Mann!" kennen wir kaum mehr, ja wir schütteln darüber bedenklich das Haupt. Was müßte aus unserem ganzen öffentlichen Leben werden, wenn dieser Grundsatz wieder Herr werden sollte! Da wären ja Tausende unserer Polizeifühlhörner und Sicherheitswächter ganz umsonst auf der Welt. Da dürften die Advokaten und die Friedensrichter heute noch ihre Amtsstuben schließen. Und was fingen erst die Zeitungsschreiber an! Wo sollten sie noch das Publikum auftreiben, von dessen Leichtgläubigkeit, von dessen Ungeübtheit in der Kunst, sich selber ein Urteil zu bilden, sie jetzt so bequem leben? Wir fänden uns selber kaum mehr in unserer Heimatstadt zurecht, wenn wir uns auf einmal unter lauter Leute hineinversetzt sähen, von denen jeder seine eigene, selbständige Art, zu denken und sich auszudrücken, hätte. Wenn wir nur einmal in so einer alten Chronik von dem Leben und Treiben unserer Väter im Mittelalter lesen, da dreht sich uns alles im Kopf herum. Wir begreifen nur schwer, wie die Leute damals miteinander verkehren und ein Gemeinwesen bilden konnten. Das kommt

uns alles so wunderlich vor, daß wir uns nur in Seufzern über die Zerrissenheit der Geister und über das Chaos der Dinge von damals Luft zu machen wissen. Wir können uns eben den Menschen und erst gar eine Gemeinsamkeit nicht anders denken als so, daß einer nicht bloß für das Ganze lebe, wie ehemals im Mittelalter, sondern auch vom Ganzen, wie im heidnischen Altertum. Uns muß die Staatsgewalt alles besorgen, was wir zum Leben und zum Luxus brauchen, Mittel gegen Trichinen und Reblaus, Schutz vor Mäusen und Maikäfern, gesunde Luft und richtige Zeit, eine bessere Rechtschreibung und die gleiche Höhe des A in allen Orchestern. Hat mein Nachbar vergessen, mir den entlehnten Löffel zurückzustellen, so getraue ich mir ihn nur aus den Händen uniformierter und mit schriftlichem Gerichtserkenntnis bewaffneter Stellvertreter Sr. Majestät oder des Herrn Präsidenten in Empfang zu nehmen, aus Furcht, sonst wegen unbefugter Aneignung selber in Prozeß und Strafe verwickelt zu werden. Mache ich eine Zahlung, sende ich einen Brief ab, öffne ich ein Fenster, sogar im Gebrauch meines Eigentums, immer lebe ich in beständiger allergetreuester Furcht, ich möchte etwa ein Gesetz verletzen und mir langwierige Verhandlungen auf den Hals laden. Daher diese Unselbständigkeit im öffentlichen Handeln, diese ewige Rücksichtnehmerei, diese Krankheit, alles durch Diener der öffentlichen Macht besorgen zu lassen.

Und würde sich diese Abhängigkeit nur auf das öffentliche Auftreten beschränken! So aber hat sie fast noch mehr das innere Leben ergriffen. Wer getraut sich noch, seine Überzeugung auszusprechen, ehe er sicher ist, daß seine Mitbürger und Stammesgenossen alle die gleiche Ansicht haben? Bald kommt es so weit, daß wir keine mehr haben, als die wir eben von unserer Umgebung hören. Unter Schwarzen sind wir schwärzlich, unter Roten blutrot. Wer vor uns etwas recht derb verteidigt oder verwirft, dem fallen wir ohne Wehr zu,

ohne daß wir zu widersprechen, ohne daß wir etwas anderes zu denken wagen. Schließlich meinen wir gar nichts mehr, denn wir haben vor Nichtgebrauch unsere Überzeugung einrosten, ja vom Rost auffressen lassen. Und dann beschwichtigen wir das innere Mißbehagen über unsere Inhaltlosigkeit mit dem schalen Trost: Was brauchen wir auch noch eine eigene Meinung? Haben wir nicht statt deren die öffentliche Meinung? Beugen sich nicht vor dieser alle, selbst die Träger der Gewalt? Was brauchen wir klüger zu sein und selbständiger als alle? Gehen wir mit den übrigen, so haben wir Frieden und Freunde überall, so kommen wir besser durch die Welt, so finden wir Anerkennung und Lob und Ehre, wohin wir uns wenden. Stellen wir uns aber auf eigene Füße, so stehen wir allein, bringen es nirgends zu etwas, und keiner redet von uns als höchstens von Leuten, die Welt und Zeit nicht verstehen, und das wollen wir uns nicht nachsagen lassen. Will man in der Welt leben, so muß man sich auch in die Welt schicken und nicht besser sein wollen als sie.

2. Daß bei solcher Grundsatzlosigkeit keine Charaktere aufkommen, liegt in der Natur der Sache und bedarf keiner Erklärung. Wer ohne feste Grundsätze dahinlebt und heute so urteilt, wie man es ihm heute vorsagt, und morgen so handelt, wie man es ihm morgen einredet, der ist kein Charakter und wird nie einer. Ein charakterfester Mensch ist nur der, der seine eigenen Grundsätze hat und nach ihnen unerschütterlich handelt und spricht, so wie er es in seinem eigenen Innern in jedem besondern Fall als recht und gut erkennt, mag es ihm dann Lob und Nutzen oder Schaden und üble Nachrede bringen. Ein Mann von Gewissen ist immer auch ein Mann von Charakter. Wo Gewissen, da Unabhängigkeit. Wer aber schwach und schwankend wie das Schilfrohr jedem Windhauch nachgibt, dem fehlt es an Charakter, weil es ihm an einem richtigen oder doch einem festen Gewissen fehlt.

Leider hat der moderne Mensch den Mund so voll von Bildung und von Wissen, daß ihm für die Ausbildung des Gewissens weder Zeit noch Verständnis mehr übrig bleibt. Deshalb muß die Charakterschwäche, die ein so bedenkliches Merkmal unserer Gesellschaft bildet, dem modernen Geist zugeschrieben werden, weil er die Bedeutung des Wissens so sehr übertreibt und dafür den Willen und namentlich das Gewissen so unverantwortlich vernachlässigt.

Hier können wir nicht anders als Anklage gegen alle erheben, in deren Händen die Bildung des sogenannten Zeitgeistes oder der öffentlichen Meinung liegt. Keine menschliche Kraft ist in der modernen Philosophie und in allen Zweigen der Kultur, die von ihr beeinflußt sind, keine zumeist in der Pädagogik mehr vernachlässigt oder entstellt als die wichtigste und einflußreichste von allen, das Gewissen. Auch die Alten zeigen in diesem Stück eine ganz auffallende Schwäche[1]. Sie haben jedoch die Entschuldigung für sich, daß sie dieses schwierigste und innerlichste Gebiet des menschlichen Herzens ohne das Licht der Offenbarung nicht mit voller Sicherheit durchforschen konnten. Dagegen trifft die neuere Philosophie ein doppelter Vorwurf, einmal der, daß sie in einer so dunkeln und so vielen Täuschungen ausgesetzten Frage jede höhere Erleuchtung trotzig zurückwies, und dann der, daß sie um so oberflächlicher über eine so folgenreiche Lehre hinwegging, je weniger sie mit ihrem eigenen getrübten Blick in sie einzudringen vermochte.

Die Lehre vom Gewissen, sagen wir, bildet eine der schwächsten Seiten in der neueren Philosophie. Es ist schon im höchsten Grade befremdend, daß diese ein vorhergehendes Gewissen kaum kennt, sondern fast nur das nachfolgende Gewissen. Aber noch üblere Vorbedeutung liegt darin, daß ihr

[1] Stäudlin, Geschichte der Lehre vom Gewissen 6—20.

auch das letztere bloß in der Gestalt des strafenden und verurteilenden Richters bekannt ist. Selbst Chalybäus, der einzige unter den neueren Philosophen, der eine gesetzgeberische Stimme des Gewissens anerkennt, findet, daß das Gewissen seinen Ursprung in dem Gegensatz von gut und bös habe und so aus dem Widerspruch des Menschen mit seiner Bestimmung hervorgehe[1]. Sollen wir glauben, diese Philosophen hätten nie eine gute Tat vollbracht, so daß sie Gewissen und Gewissensbisse für eines und dasselbe nehmen und das lohnende Zeugnis des guten Gewissens nicht einmal kennen? Wir wollen ihnen diesen Schimpf ersparen, obwohl sie sich über eine solche Auslegung nicht beschweren könnten.

Aber dazu gibt uns diese merkwürdige Tatsache jedenfalls volles Recht, daß wir uns gegen die Anmaßung der modernen Philosophie verwahren, die sich so unerfahren in den Vorgängen des inneren Lebens zeigt und gleichwohl die christliche Moral so tief herabsetzen zu müssen vermeint.

Da stünde ihr fürwahr das Schweigen besser, wenn sie mit Spinoza über das Gewissen nichts anderes zu sagen weiß, als daß Gewissensbisse der Gegensatz von Freudigkeit seien oder eine Traurigkeit, mit der sich der Begriff einer vergangenen Sache verbinde, die sich wider Verhoffen ereignet habe[2]. Mit Recht sagt Stäudlin: matter, unbedeutender, unbestimmter und sprachwidriger könne man nicht vom Gewissen reden als so[3]. Und es ist eine sonderbare Verteidigung, wenn Kuno Fischer auf diese Anklage erwidert: vom Spinozismus eine Moral erwarten, die man auch als Richtschnur für das Handeln brauchen könne, hieße Kürbisse von der Eiche verlangen. Spinoza sei kein Moralist und habe es der Natur

[1] Chalybäus, Spekulative Ethik I 224.

[2] Spinoza, Eth. p. 3, prop. 18, obs. 18; prop. 59, n. 17.

[3] Stäudlin, Geschichte der Lehre vom Gewissen 125.

der Sache nach nicht sein können sowie der Spinozismus kein Moralsystem[1]. Aber warum schreiben dann die Herren Bücher über Dinge, über die sie nicht schreiben können? Und warum maßen sie sich an, die Moral des Christentums zu verachten und ihr eine eigene, neue Ethik entgegenzustellen, um jene aus den Herzen zu verdrängen? Wären die Erben Spinozas nur auch ebenso bescheiden, wie sie genügsam sind! Wir vergönnen der spinozistischen Ethik ohne Neid ihre Eicheln, wenn sie damit vorlieb nimmt, und verlangen von ihr keine Kürbisse, die für uns so wenig Anziehungskraft haben wie die Eicheln. Möge nur auch sie dem Ölbaum die Olive und dem Feigenbaum die süße Feige und dem Weinstock seine edle Traube lassen und uns nicht zumuten, daß wir, gewohnt, in den Gärten des himmlischen Lehrers mit menschlicher Nahrung und genießbaren Früchten gespeist zu werden, wieder zu der Eichelkost des urwäldlichen Menschtums zurückkehren!

Übrigens müssen wir offen gestehen, daß es um die Lehre vom Gewissen in den Lehrbüchern des modernen Protestantismus nicht weniger schlimm bestellt ist als bei unsern Philosophen. Fast tut einem die Wahl weh zwischen der Eichelkost bei den Philosophen und den Trebern der neuesten protestantischen Theologie. Der gefeiertste Moraltheologe des modernen Protestantismus, Richard Rothe, ist so weit entfernt davon, im Gewissen eine Gabe Gottes oder einen Vorzug der menschlichen Natur zu sehen, daß er es vielmehr eine Folge des Sündenfalles, ja eine Verdunkelung des menschlichen Bewußtseins nennt, auf die der Mensch zur Strafe für die Sünde herabgesunken sei[2]. Demgemäß hätten Adam und Eva vor der Sünde gar kein Gewissen gehabt. Dann konnten sie aber

[1] Kuno Fischer, Gesch. der neueren Philosophie I² 2, 563.
[2] Rothe, Ethik IV² S. XV f.

auch keine Sünde begehen, folglich auch nicht zur Strafe für ihren Fall mit dem Gewissen bedacht werden.

Wo aber eine derartige Unklarheit über das Gewissen besteht, ja wo man es geradezu als etwas Böses, als eine Geißel für den Menschen betrachtet, da brauchen wir uns nicht darüber zu wundern, daß man auf das Gewissen nichts hält, und daß man in der Erziehung und im sittlichen Leben lieber gar nicht davon spricht.

3. Welch großen Schaden aber dem Menschen die zufügen, die ihm das Gewissen verderben oder verwirren, das erfassen wir nur, wenn wir erwägen, wozu es uns von der Güte des Schöpfers gegeben ist. Es ist nicht der untergeordnetste Teil des göttlichen *Ebenbildes*, und es würde schwer halten, dieses auszubilden, wenn wir dazu nicht die Hilfe des Gewissens hätten. Das Gewissen gibt uns vor allem kund, welch weiser Erzieher des Menschengeschlechtes Gott ist. Denn nur durch das Gewissen sind wir fähig, ein *selbständiges sittliches Leben* zu führen. Das Gewissen allein setzt uns in den Stand, uns dem Ziel der sittlichen Vervollkommnung zu nähern, zu dem wir bestimmt sind.

Gott hat sich nicht damit begnügt, in unsere Vernunft nur die allgemeinsten Begriffe von gut und bös niederzulegen. Wir finden vielmehr in ihr eine ganze Reihe von *Grundsätzen*, die unser sittliches Leben regeln und die sich uns als selbstverständliche und als unverbrüchliche Gesetze darstellen. Niemand hat sie uns verkündigt. Wir haben sie in unserem Geist beim Erwachen vorgefunden. Es ist uns niemals eingefallen, sie zu bezweifeln oder auch nur einen Beweis dafür zu verlangen. Sie klangen uns so vernunftgemäß, so der Natur angemessen, daß wir sie hinnahmen wie die obersten Lehrsätze der Mathematik und der Geometrie, und daß wir alle übrigen Sittenlehren an sie anknüpften oder von ihnen ableiteten. Hierfür gehören z. B. die Sätze, daß man Gott durch äußer-

lichen Dienst verehren, daß man die Eltern lieben, daß man für Wohltaten dankbar sein, daß man das gegebene Wort halten, daß man jedem das Seinige geben und lassen, daß man eine Autorität über sich anerkennen müsse, daß man niemand wehe tun, daß man Scham und Sittsamkeit nicht verletzen dürfe, und viele andere mehr[1].

Hätte Gott einem der modernen Pädagogen oder uns allen miteinander die Einrichtung der menschlichen Seele überlassen, so wären wir gewiß hierbei stehen geblieben und hätten geglaubt, der Mensch sei nun überflüssig reich ausgestattet, um seine Aufgabe zu erfüllen. Aber Gottes Weisheit weiß besser, was uns notwendig ist, als wir selber. Mit diesen allgemeinen Grundsätzen ist uns noch wenig gedient. Denn einmal sind sie, wie sie in uns liegen, viel zu unbestimmt und allgemein, als daß sie uns zu einer unmittelbaren Richtschnur für das Handeln dienen könnten. Zweitens sagen sie uns noch keineswegs, auf welche Weise sie erfüllt werden können. Es gibt aber sehr verschiedene Arten, eine und dieselbe allgemeine Regel zu vollziehen, je nach den Anschauungen und Sitten, in denen sich die Menschen bewegen.

So kennen alle Menschen das Gebot des Naturgesetzes, die Eltern zu ehren. Wir nun glauben dies dadurch zu erfüllen, daß wir ihre Tage durch sorgsame Pflege so viel wie möglich verlängern. Die Heruler aber hielten ein Alter, in dem man den männermordenden Speer nicht mehr schwingen kann, für eine menschenunwürdige Erniedrigung und vermeinten deshalb alles Ernstes, ihre altersschwach gewordenen Eltern nicht besser ehren zu können, als indem sie diese töteten und verbrannten[2]. Die Issedoner dagegen sahen, ihrer Kanni-

[1] Die alte Schule nennt den Inbegriff dieser Sätze synderesis oder synteresis. Thomas 1, q. 79, a. 12. Antonin. I, t. 3, c. 9.

[2] Procop., Bell. Goth. 2, 14.

balengesinnung entsprechend, die größe Ehre, die sie ihren Eltern antun konnten, darin, daß sie ihnen nicht ein Grab in der gemeinen Erde, sondern in ihrem eigenen Magen bereiteten[1].

Man sieht daraus, daß allgemeine Grundsätze noch lange nicht ausreichen, um als Richtschnur für das Handeln zu dienen, wenn nicht auch die Art und Weise an die Hand gegeben ist, wie sie in Ausführung zu bringen sind.

Nun ist aber drittens der Mensch, wie wir aus täglicher Erfahrung wissen, leider so oberflächlich und vergessen, daß ihm diese allgemeinen Grundsätze des Handelns gerade dann am wenigsten vor Augen treten, wann er von ihnen Gebrauch machen soll. Wenn er sie nicht braucht, hat er immer großen Vorrat an den schönsten Lebensregeln. Wenn die Tat geschehen ist, fallen sie ihm wieder ein, so daß das boshafte Sprichwort sagt, es gebreche ihm nie an Nachrat, und er sei nie klüger, als da, wo er seine Klugheit nicht mehr brauchen könne. Die Schwierigkeit ist für ihn nur die, daß er da, wo es darauf ankommt, mit Klarheit dessen bewußt werde, was ihm jetzt, in der gegenwärtigen Lage, unter den obwaltenden Umständen, not und nützlich ist. Daß er sich das mit seinen allgemeinen Grundsätzen nicht selber geben könne, wenn er nicht einen Mahner an der Seite hat, der im entscheidenden Augenblick so zu sagen mit dem Finger auf das hindeutet, was in den vorliegenden Verhältnissen für ihn Recht und Pflicht ist, das bedarf keines Beweises. Achtet er doch auch so noch oft genug nicht darauf, obwohl er, dank der Gnade Gottes, diesen Mahner neben sich hat oder vielmehr in sich selber herumträgt.

Dieser Mahner ist eben das, was man das Gewissen nennt. Jeder muß es in dieser Eigenschaft aus tausendfacher Erfahrung

[1] Herodot. 4, 26, 1.

kennen. Wir können uns keinen denken, der so selbstvergessen und so ohne Achtsamkeit auf die Vorgänge in seinem eigenen Innern dahinlebte, daß er nicht wissen sollte, was es in uns wirkt. Gott hat einen eigenen Trieb und eine besondere Kraft in unsere Vernunft gelegt, damit sie uns jedesmal, eben da wir etwas tun oder meiden sollen, auf unsere Pflicht aufmerksam mache. Nie kommt der Mensch, er müßte sich nur in Zerstreutheit selber vergessen oder sich an die Außenwelt ganz verloren haben, in die Lage, sich für oder gegen etwas entscheiden zu müssen, ohne daß ihn eine innerliche Macht sozusagen mit der Hand in die Seite stößt, um seine Aufmerksamkeit zu erregen, und ihn auf das hinweist, um was es sich handelt. Und dabei vernimmt er deutlich eine innere Stimme, die ihm sagt: Hier handle so. Hier trifft dies Gebot zu. Die Dinge liegen so; also wende dieses Gebot in dieser Form an[1].

Deshalb nennt das Volk mit einem Ausdruck, der nicht passender gewählt sein könnte, das Gewissen die Stimme Gottes. In Wahrheit ist es Gottes Stimme, die sich durch unsere Vernunft verlautbar macht, ein Fingerzeig Gottes, der uns auf unsere Pflicht aufmerksam macht, nicht durch Offenbarung von oben, nicht durch außerordentliche Mitteilung von außen her, wie durch ein Orakel, sondern von innen her durch unsere eigene Vernunft, in regelmäßiger Weise, die wir durch Beobachtung und Übung leicht kennen lernen.

Das Gewissen ist darum eine Einrichtung, die eine so wunderbare Weisheit verrät, daß es allein genügt, uns Gott und seine unendliche Weisheit und Güte kundzugeben. Wenn wir nach dem Gewissen handeln, gehorchen wir Gott und sind doch nicht gezwungen, auf fremde Autorität hin zu handeln oder auch nur eine lange Prüfung darüber anzustellen, ob

[1] Thomas 1, q. 79, a. 13. Antonin. I, t. 3, c. 10.

das, wozu wir uns durch Gottes Gebot verpflichtet fühlen, auch wahr und berechtigt sei, sondern wir finden in uns selbst das Zeugnis für die Wahrheit dieser Stimme Gottes und die Verpflichtung, seinen Geboten und seiner Mahnung nachzukommen. So ist es Gesetz Gottes, was wir befolgen, und doch unsere eigene Überzeugung. So handeln wir in einer und derselben Tat gehorsam gegen Gott und treu unserer Vernunft und Natur.

4. Indem uns Gott das Gewissen anerschuf, hat er uns also möglich gemacht, eine Bedingung des sittlichen Lebens zu erfüllen, an deren Verwirklichung der kurzsichtige Menschengeist seit langem vergeblich herumklügelt.

Seit Kant quält sich die Philosophie damit ab, einen Weg zu finden, auf dem der Mensch recht und gut leben könne, ohne sich selber etwas zu vergeben. Eine religiöse Moral, darüber ist der Zeitgeist im reinen, eine Erfüllung unserer Pflichten aus höheren als bloß menschlichen Rücksichten dürfe nun einmal nicht zugegeben werden. Der Halbgott, zu dem sich der stolze Menschengeist so gerne machen möchte, will um keinen Preis nach einer fremden Vorschrift leben, und wäre es auch die Gottes. Er muß also eine unabhängige Moral, eine eigene, selbstgemachte Sittlichkeit haben. Darum, sagt Kant, sei die erste Bedingung aller Sittlichkeit die, daß das Gesetz unser eigenes Werk, und daß wir selber unsere eigenen Gesetzgeber, also autonom seien. Bei der Heteronomie, wie sie das Christentum predige, sei ewig keine wahre Sittlichkeit möglich. Ein fremdes, von außen her aufgedrängtes Gesetz könne zwar Gehorsam erzwingen, aber sittlich machen könne nicht ein fremdes, nur äußerlich auferlegtes, sondern bloß ein eigenes, selbstgegebenes Gesetz [1].

[1] Kant, Grundlegung zur Met. der Sitten, 2. Abt. (K. Fischer, Gesch. der neueren Philos. IV 117 f.)

Noch weiter geht Fichte, indem er geradezu behauptet, wer auf Autorität hin handle, der sei gewissenlos. Es gebe durchaus keinen Grund, ein Gesetz zu erfüllen, das uns nur von außen her gegeben sei, und wenn es sich auch als ein göttliches Gesetz ausgebe. Einzig unter der Bedingung, daß es von unserem Gewissen bestätigt werde, und bloß deshalb, weil es uns von unserem eigenen Gewissen gegeben sei, dürften wir ein Gesetz erfüllen. Was nicht aus der Bestätigung durch unser Gewissen hervorgehe, sei durchaus sündhaft[1].

Wie sich der Mensch unnütz martern kann, um sich selber zu vergöttern! Die ganze Schwierigkeit wäre gelöst, hätten diese Philosophen nur eine richtige Vorstellung vom Gewissen, dessen Namen sie zwar auch aussprechen, dessen Bedeutung ihnen aber fremd ist. Da martern sich diese großen Geister ab, um sich vor dem Vorwurf zu schützen, daß sie gewissenlos seien, wenn sie rechtschaffen handeln. Und jedes gut erzogene Kind, das seinen christlichen Katechismus kennt, macht sie leicht zu Schanden. Ist etwa das Kind gewissenlos und unsittlich, weil es dem Gebote der Eltern folgt? Und erziehen es die Eltern zur Sittenlosigkeit, wenn sie ihm ein Gebot geben? Oder dürfen sie ihm nur das befehlen, was es selber tun will? Und ist nur das wahre Sittlichkeit, wenn das Kind tut, was die Eltern ihm befehlen, nicht darum, weil die Eltern es sagen, sondern einzig deshalb, weil es selber will und weil es ihm eben gefällt, das zu tun, was die Eltern wollen? Wir hätten gedacht, gerade das sei unsittlich, wenn das Kind zwar tut, was die Eltern wollen, aber nicht, weil die Eltern es wollen, sondern weil es ihm selber so gut dünkt. Und gewiß ist es allgemeine Überzeugung der Menschen, das heiße zwar das Gute tun, aber nicht gut handeln. Und wie uns scheint,

[1] J. G. Fichte, System der Sittenlehre, 3. Hpt., 1. Abt., § 15, V. Cor. 3 (K. Fischer, Gesch. der neueren Philos. V 389 717).

bestätigt auch der göttliche Erlöser unbedingt diese Ansicht der Menschheit[1]. Aber wird je ein Kind von einiger Erziehung so handeln? Gewiß nicht. Ohne zu philosophieren, hat es kraft der einfachen christlichen Grundsätze, die sich, Gott sei es gedankt, bisher noch durch keine Macht aus dem Leben verdrängen ließen, den Weg gefunden, um sittlich zu handeln, den Weg, den die Philosophie nicht finden zu können vorgibt. Das Kind weiß aufs beste die zwei Dinge in Einklang zu bringen, die nach der Behauptung Kants völlig unvereinbar sind. Es umfaßt eben mit seinem eigenen Willen das Gesetz, das die Eltern gegeben haben. Es macht das ihm auferlegte Gebot durch die Unterwerfung des Herzens im Gehorsam zum eigenen Gesetz[2]. Damit ist alle Schwierigkeit gelöst. So übt es Gehorsam und eigene Sittlichkeit zugleich. So ist es gesetzlich und sittlich zumal, und das einfach dadurch, daß es das Gesetz zur Gewissenssache macht und das Gebot nicht bloß äußerlich wegen des Zwanges, sondern von innen heraus um des eigenen Gewissens willen erfüllt.

Das ist der Sinn des Wortes, das der Apostel spricht: Dem Gerechten ist das Gesetz nicht auferlegt[3]. Nicht als ob ihm das Gesetz nichts gälte, nicht als ob er gesetzlos wäre. Diese Schande läßt er sich nicht nachsagen. Aber auch die nicht, daß ihm das Gesetz nur äußerlich auferlegt sei, daß er es nur auf den Schultern herumschleppe wie eine unwillig ertragene und drückende Last. Das Gesetz seines Gottes ist in seinem Herzen[4], und nicht bloß das Gesetz Gottes, sondern jedes berechtigte und mit Gottes Willen übereinstimmende menschliche Gesetz, das von der rechtmäßigen, die Stelle Gottes vertretenden Gewalt gegeben ist[5]. Um so mehr das natür-

[1] Mt 21, 28 ff.
[2] Antonin. I, t. 12, c. 1, § 3 4.
[3] 1 Tim 1, 9.
[4] Ps 36, 31.
[5] Thomas 1, 2, q. 96, a. 4. Antonin. I, t. 17, c. 1, § 2.

liche Gesetz, das uns, wie bereits gesagt, nicht durch eine fremde Autorität auferlegt, sondern von Gott in unsere Natur gelegt ist, uns durch unsere eigene Vernunft verkündigt und von unserem Herzen als unserer Natur entsprechend, als etwas uns Heimisches und Eigenes verstanden und umfangen wird [1].

Mit Entrüstung weist also jeder Edle und Freie die Unterstellung von sich, als solle er ein Gesetz als etwas Fremdes betrachten. Das mögen Sklaven tun, die das Gesetz als Fessel und als Joch mit Unwillen tragen, seufzend des Augenblickes harrend, da sie es abwerfen können. Freie tragen es mit Stolz wie eine goldene Ehrenkette und rühmen sich dieses Bandes, das sie so fest an Gott, die höchste Weisheit und Gerechtigkeit, kettet. Aber damit ist nicht gesagt, daß sie das Gesetz nur darum erfüllen, weil sie es als Autonome sich selber geben, oder weil es ihnen eben beliebt, es zu erfüllen. Der Kantische Rationalismus kennt nur zwei Klassen von Menschen, entweder Sklaven oder Gesetzgeber. Die große Klasse der Freien ist ihm völlig unbekannt, weil ihm das Gewissen fremd ist. Das Gewissen ist es, das frei macht, aber frei im Gehorsam.

5. Trotzdem liegt der Forderung Kants eine Wahrheit zu Grunde. Er hat sie nur einseitig zugleich übertrieben und abgeschwächt, wie das schon sein Brauch ist. Die christliche Weisheit hat sie in ihrer Mäßigung allzeit richtig festgehalten.

Wir sind in der Tat verpflichtet, unter allen Umständen dem Gesetz des Gewissens zu folgen, und es kann nie und nimmer ohne Sünde abgehen, wenn wir gegen dessen Ausspruch handeln [2].

Die erste Tätigkeit des Gewissens ist wirklich die des Gesetzgebers. Nur übt es diese Gewalt nicht in eigener Vollmacht,

[1] Thomas 1, 2, q. 94, a. 1 4 5 6. Antonin. I, t. 13, c. 1.
[2] Thomas 1, 2, q. 19, a. 5.

sondern wenn es als Gesetzgeber auftritt, so tut es dies wie jeder gute Gesetzgeber, d. h. im Namen des höchsten Gesetzgebers, im Namen Gottes selber. Obwohl es also wahrhaft Gesetze aufstellt, Gesetze, die wirklich verpflichten, so tritt es doch nicht willkürlich als unabhängiger Gesetzgeber auf, sondern nur als Verkündiger des göttlichen Gesetzes. Darum muß unser Gewissen stets das für gut und das für bös erklären und uns stets zu dem verpflichten, was Gott festgesetzt hat. Darum kann es auch nicht nach eigenem Ermessen Gesetze abschaffen, sondern es muß sich dabei wieder an den Willen Gottes halten[1].

Diese Wahrheit ist begreiflicherweise nicht nach dem Sinn des zum Bösen geneigten menschlichen Herzens. Schon Archelaus, der Schüler des Anaxagoras, leugnete, daß es für gerecht und schändlich einen objektiv feststehenden Maßstab gebe. Was man so nenne, behauptete er, sei nicht an und für sich seiner Natur nach recht oder unrecht, sondern nur der menschliche Geist habe diese Unterschiede eingeführt, und Herkommen und Gesetz habe diese willkürliche Annahme dann zu billigen für gut befunden[2]. Noch kühner lehrte Karneades unter großem Zulauf der goldenen Jugend Roms: ein unbedingt gültiges sittliches Gesetz und ein für immer unveränderlich gleich bleibendes natürliches Recht gebe es überhaupt nicht. Gesetze seien nur Erfindungen der Klugheit, zumeist auch des Eigennutzes, und wandelbar wie die Verhältnisse[3]. Und der frechste der alten Freigeister, der gott- und vaterlandslose Theodor, dem die Alten aus Abscheu den schimpflichsten Namen, den sie kannten, den Beinamen des Atheisten gaben, scheute sich nicht, davon die praktische Nutzanwendung zu machen, indem er sagte,

[1] Thomas 1, 2, q. 93, a. 1 3 4. Antonin. I, t. 12, c. 1, § 1 2. [2] Diogenes Laertius 2, 16.

[3] Cicero, Republ. 3, 6 7 15. Lactant., Inst. 5, 14 16; Epitome 55.

er sehe nicht ein, warum der Weise nicht Diebstahl und Gottesraub begehen und offen jeder bösen Lust nachgehen solle. Derlei Handlungen seien ja nicht von Natur aus böse. Man habe nur manches zur Sünde gestempelt, um das dumme Volk durch eine gewisse Furcht vor dem Willen und vor der Strafe Gottes zu schrecken. Der Gebildete sei über diese Ammenmärchen hinaus. Er wisse, daß nur eigenmächtige menschliche Erfindung manche Dinge als böse erklärte. Er brauche bloß die Meinung abzulegen, als sei daran etwas Böses, dann verlören sie auch ihre böse Eigenschaft, die sie nur durch die Menschenmeinung hätten, und dann dürfe man sie ungescheut begehen [1].

Demnach hat Spinoza durchaus nichts Neues vorgebracht, sondern nur dem alten Atheisten nachgesprochen, als er sagte, gut und bös seien nichts Positives, sondern bloß unsere Art und Weise, die Dinge anzusehen und miteinander zu vergleichen [2]. Ebensowenig ist es neu, wenn Locke die Behauptung aufstellt: wie es überhaupt nichts objektiv Feststehendes gebe, so könne man insbesondere kein aprioriſches Sittengesetz annehmen. Man habe es da mit leeren Verstandesdingen zu tun und könne sich nur wundern, daß man sich so viel mit Dingen abgebe, die in der Welt der Wirklichkeit kein Dasein hätten [3]. Vielmehr sei ein jedes Gesetz mit der Zeit eingeführt, das rechtliche durch Gesetzgeber, das moraliſche durch die öffentliche Meinung und das Herkommen [4].

An ihn knüpft dann der moderne Unglaube an. Was Schmidkunz unter dem Namen der Suggestion, was Lombroso mit den Seinigen auf dem Gebiete des Strafrechts, was Ola

[1] Diogenes Laertius 2, 99.

[2] Erdmann, Gesch. der neueren Philos. I 2, Anh. S. XLI. Ritter, Gesch. der neueren Philos. XI 231 ff.

[3] Ritter, Gesch. der Philos. IX 503 f.

[4] Pfleiderer, Moral und Religion 134. Ritter XI 511.

Hanssen in seinen „Parias“ lehrt, das alles hält sich fast wörtlich an die Sätze, die wir aus dem Munde Theodors gehört haben. Danach gäbe es nicht einmal für den Einzelnen, geschweige für die Gesamtheit eine feststehende und gleich bleibende Sittlichkeit, sondern was dem einen gut anstünde, wäre für den andern unpassend, und was uns heute zusagte, könnte morgen schon wieder veraltet sein[1]. Von einem verpflichtenden Willen Gottes aber wäre keine Rede; unsere Handlungsweise, unsere Gewissensüberzeugungen wären künstlich anerzogene Vorurteile und Täuschungen, Früchte der Erziehung, der Suggestion und der öffentlichen Meinung[2]. Alle diese Lehren werden heute als die kostbarsten Errungenschaften des Zeitgeistes gepriesen, in allen Schulen gelehrt und vom Liberalismus und vom Sozialismus um die Wette verwirklicht. In Wahrheit sind sie Irrtümer, die schon lange leben, nur daß ehemals, selbst in den Zeiten des sinkenden Heidentums und der allgemeinen Auflösung, wenige verwegene Geister sie vorzutragen wagten, weil der Abscheu aller Besseren die Weiterverbreitung so gemeingefährlicher Lehren unterdrückte.

Denn das ließen sich auch die Heiden nicht ausreden, daß die Gesetze, insbesondere die Gesetze der Vernunft und des Gewissens, nicht willkürliche Erfindung der Menschen, sondern der Ausfluß des heiligen, unabänderlichen, alle ohne Ausnahme verpflichtenden Willens Gottes sind. Selbst Zeno, der Vater der Stoiker, erklärte: wenn er lehre, man müsse nach der Natur leben, so sei das im Grunde dasselbe, als wenn andere sagten, man müsse sich an das göttliche Gesetz halten; denn die richtige Vernunft oder die allgemeine Ordnung der Welt und der Natur sei eben die Ordnung Gottes selber[3]. Noch besser sagt

[1] Paulsen, System der Ethik 15.
[2] Unten 3, 23.
[3] Diogenes Laertius 7, 88. Cicero, Nat. deor. 1, 15.

Cicero: Soweit ich sehe, ist das die Überzeugung aller wahrhaft Weisen, daß das Gesetz nicht menschliche Erfindung, sondern etwas Ewiges ist, was die ganze Welt beherrscht und leitet. Das oberste Gesetz ist nichts anderes als der göttliche Geist selber, der durch die menschlichen Gesetze gebietet oder verbietet[1]. Daher ist das Gesetz überall und immer das gleiche und läßt sich durch keinen Volksbeschluß aufheben oder umändern. Denn der ewige und unveränderliche Urheber dessen, was die gesunde Vernunft und die Natur gebieten, ist kein anderer als Gott, der gemeinsame Lehrer und Beherrscher von allem. Will also einer ihm entfliehen, so müßte er erst sich selbst entfliehen und seine eigene Natur ausziehen[2].

Eine wahrhaft großartige Anschauung, der wir nur mit aller Begeisterung beitreten können! Daraus folgt aber, daß der Mensch, will er seiner wahren Natur Rechnung tragen und seiner Vernunft folgen, keinen andern Weg hat als den, dem Gesetz Gottes zu folgen. Umgekehrt, will er Gottes Gebot entkommen, so gibt es für ihn keine andere Möglichkeit als die, daß er seine eigene Vernunft verleugne und seine bessere Natur mit Füßen trete. Sucht er aber aufrichtig Wahrheit und Recht, so hat er einen sehr einfachen Weg, den nämlich, daß er seinem Gewissen treu bleibe und ihm als dem Mittel gehorche, durch das ihm Gott seinen Willen zu erkennen gibt.

Daraus ergibt sich, warum es so strenge *Pflicht* ist, nur nach dem *Gewissen* zu handeln und zu leben, und warum es nie erlaubt sein kann, gegen das Gewissen zu handeln. Was nicht der Gewissensüberzeugung entspricht, ist Sünde[3]; um so mehr das, was der Überzeugung des Gewissens widerspricht. Sobald also der Wille der Vernunft widerspricht, handelt er gegen das Gewissen und wird böse[4]. Das kommt

[1] Cicero, Leg. 2, 4.
[2] Cicero, Republ. 3, 22. Lactant. 6, 8.
[3] Röm 14, 23.
[4] Thomas 1, 2, q. 19, a. 5.

davon, daß uns das Gewissen nicht in eigener Kraft, sondern im Namen des göttlichen Gesetzes bindet. Hätten wir uns selber nach unserer beliebigen Annahme eine Richtschnur für das Handeln gemacht, so könnten wir diese auch wieder ändern.

Daß wir das aber ebenso wenig können, als es in unserer Macht steht, uns eine solche Verpflichtung willkürlich aufzuerlegen oder nicht, das erleben wir alle Tage in unserer innersten Erfahrung. Wir haben uns zum Beispiel unvermutet für oder gegen etwas zu entscheiden. Nie haben wir bisher darüber nachgedacht, nie darüber gelesen, nie hat uns jemand ein Wort gesagt. Und doch steht im selben Augenblicke die Pflicht, jetzt so und nicht anders zu handeln, so klar vor unserer Seele, daß wir sie uns nicht verhehlen können. Wir haben uns diese Überzeugung nicht selber gemacht. Das Widerstreben unserer niedern sinnlichen Natur spricht deutlich dafür. Die Überwindung, die sie uns auferlegt, das mühevolle Suchen, ob es nicht möglich sei, sie zu verleugnen, zeigt, daß wir gewiß eine andere, bequemere Vorschrift für unser Handeln erwählen würden, hinge das von uns ab. Sie ist uns auch nicht anerzogen worden. Nicht genug, daß uns bisher kein Mensch davon gesprochen hat, steht vielmehr das, wozu wir uns in unserem Gewissen getrieben finden, im geraden Widerspruch mit unsern anerzogenen Vorurteilen und Gewohnheiten. Dennoch vermögen wir vor uns selber nicht in Abrede zu stellen, daß wir uns nicht befugt fühlen, das, wozu unser Gewissen uns antreibt, zu unterlassen oder mit dem Gegenteil zu vertauschen, sondern daß wir uns verpflichtet wissen, gerade so und nicht anders zu handeln. Das Zittern, die Unruhe unseres Innern ist uns der beste Beweis dafür.

Ist uns nun aber diese Pflicht weder von uns selbst noch von einem andern auferlegt worden, so kann sie nur von einer höheren Macht in uns gelegt worden sein. Sie kündigt sich also durch unsere Vernunft als Ausfluß des göttlichen Willens

an. Es ist also das Gewissen zwar in uns, aber nicht von uns, sondern, obschon wahrhaft menschlich und natürlich, dennoch mit einer uns überlegenen gesetzgeberischen und gebieterischen Macht ausgerüstet. Es ist, mit einem Worte, die Stimme Gottes in uns. Daher die Verpflichtung, die es uns auferlegt als Stellvertreter der gesetzgeberischen Macht Gottes.

6. So weit die erste oder *vorangehende* Tätigkeit des Gewissens. Wenn die neuere Philosophie das Gewissen erst nach der Tat erwachen lassen will, so leugnet sie also gerade den hauptsächlichsten und erhabensten Teil seiner Wirksamkeit, demzufolge es uns schon vor jeder Handlung im Namen, und mit der Kraft Gottes bekleidet gesetzgeberisch nahetritt. Sie verkennt aber auch die zweite oder die *begleitende* Tätigkeit des Gewissens. Nachdem uns dieses nämlich vor der Tat den Willen Gottes vorgehalten hat, stellt es sich neben uns, um als *Zeuge* zu beobachten, wie wir der Pflicht gerecht werden, den erkannten Willen Gottes zu vollziehen. Auch diese Tätigkeit übt das Gewissen nicht in eigenem Belieben, sondern ebenfalls im Namen und im Auftrage Gottes selber. Es läßt sich nicht zum Mitschuldigen machen. Es gibt sich nicht einmal zum stummen Zuschauer her. Es tritt als Zeuge auf und gibt mit unparteiischer Wahrheitsliebe Zeugnis, selbst wenn es von niemand dazu angerufen wird, ja auch wenn wir uns Mühe geben, seine Stimme zum Schweigen zu bringen.

Beweis genug, daß es auch diese Tätigkeit nicht von uns hat, sondern von einer höheren, unbestechlichen, der Lüge unzugänglichen Autorität, von Gott selber. Daher steht es auch durchaus nicht in unserer Macht, uns dieses Zeugen zu entschlagen. Wir können sein Zeugnis für uns günstig machen. Dazu haben wir die Fähigkeit, ja die Pflicht. Und es wird hoffentlich niemand sein, der nicht aus Erfahrung wüßte, welchen Trost und welche Zuversicht das Zeugnis des guten Gewissens leiht. Aber vermeiden oder ertöten läßt sich dieser

Zeuge nie. Man kann vielleicht seine Stimme für einige Zeit einschläfern oder übertäuben. Dann erhebt sie sich oft plötzlich später um so lauter, und dann hilft keine Entschuldigung und kein Gegengrund.

Vor dem menschlichen Richter kann man einen Beweis erbringen, daß man die Tat nicht begangen habe, daß man unterdes anderswo gewesen sei. Vor der eigenen Einbildung kann man sich, wenigstens mit dem Munde, schön machen und sagen: Ich habe es nicht gewußt; so habe ich es nicht gemeint. Aber ein Gebiet bleibt jeder Lüge und jeder Ausrede unzugänglich, das Innerste unserer Seele, das Gewissen. Dieses nimmt keine Entschuldigung an, dieses läßt keinen Gegenbeweis gelten. Mit unbestechlicher Wahrheitsliebe tritt es unsern Worten gegenüber und sagt unserem Geiste: Ich war selber dabei. So hast du getan. Das hast du beabsichtigt. Du wußtest recht wohl, was du gesollt und was du gewollt. Darum laß das Leugnen und das Beschönigen und bekenne dich ehrlich zu deiner Absicht und Tat. Und so wird es auch vor dem Gerichte Gottes Zeugnis über uns geben, uns anklagend oder uns verteidigend mit unbestechlicher Wahrheitsliebe[1]. Mag uns alle Welt loben, es wird uns anklagen und nicht entschuldigen, wenn wir es nicht verdienen. Sollte uns alles verdammen und verwünschen, es wird uns selbst vor Gott verteidigen und retten, wenn wir uns dessen würdig gemacht haben durch Treue gegen sein Gesetz. Der Urteilsspruch aber wird, das ist unser größter Trost und die ernsteste Mahnung für uns, einzig nach der Aussage des Zeugen ausfallen, den wir in unserem Gewissen mit uns herumtragen.

7. Noch mehr. Auch das Urteil, sei es das der Anerkennung, sei es das der Verwerfung, muß das Gewissen über sich selber sprechen. Das ist die dritte, die nachfolgende

[1] Röm 2, 15.

Tätigkeit des Gewissens, die des Richters. Gott richtet niemand[1]. Aber er bestätigt und verbessert, wenn nötig, das Urteil, welches das Gewissen über uns selber fällt. Aus deinem eigenen Munde richte ich dich[2], lautet das einzige Wort des ewigen Richters.

Darum ist das Gericht so kurz. Zeugenverhör ist unnötig, denn der Mensch bringt an seinem Gewissen den besten Zeugen, den Augenzeugen, mit. Untersuchung und Urteil ist erspart, denn das Urteil spricht ebenfalls das Gewissen. Und Berufung ist wiederum unmöglich, denn von seinem eigenen Urteil kann keiner mehr appellieren.

Man darf deshalb sagen, daß wir unser Gewissen mehr zu fürchten haben als Gott. Wem sein Gewissen ein gnädiges Urteil spricht, der braucht Gott nicht zu fürchten. Allerdings sagt selbst der Apostel von sich: Ich bin mir zwar nichts bewußt, aber darum noch nicht gerechtfertigt, denn der, welcher dem Gerichte vorsteht, ist der Herr[3]. Der Mensch ist eben in der Verblendung seiner Eigenliebe leicht geneigt, sich zu entschuldigen, so daß er in diesem Leben nie mit voller Sicherheit weiß, ob er der Liebe oder des Hasses würdig ist[4]. Aber diese Selbsttäuschung fällt, wenn er einmal vor Gott erscheint. Dort wird er über sich urteilen, wie Gott ihn beurteilt[5]. Und wenn er sich jetzt mit Ernst vor Gottes Gericht versetzt und in seinem Gewissen das Zeugnis findet, daß er sich nicht zu verwerfen braucht, dann hat er auch von Gott kein Verwerfungsurteil zu befürchten. Darum lesen wir das tröstliche Wort geschrieben: Wenn unser Gewissen uns nicht verdammt, so dürfen wir Zuversicht gegen Gott haben[6]. Verurteilt uns jedoch schon unser eigenes Gewissen, so mögen wir

---

[1] Jo 3, 17; 5, 22; 8, 15; 12, 47. [2] Lk 19, 22.
[3] 1 Kor 4, 4. [4] Prd 9, 1. [5] 1 Kor 13, 12.
[6] 1 Jo 3, 21.

wohl bedenken, wieviel Grund wir haben, uns vor Gott zu fürchten, dessen Macht und Wissen unser Gewissen so unendlich übersteigt[1].

8. Aber liegt in dieser Tätigkeit des Gewissens nicht eine drückende Last, ja etwas Entwürdigendes? Muß da den Menschen nicht beständig Furcht erfüllen? Und ist Furcht nicht etwas Sklavisches und Erniedrigendes?

Sicher bietet uns das Gewissen vielen Grund zur Furcht. Aber gerade darum ist es ein so gründlicher und so förderlicher Erzieher. Es ist nämlich ein großer Irrtum, zu glauben, daß jede Furcht erniedrige. Erniedrigend ist bloß *eine* Furcht, die der Sklaven, die nicht das Böse fürchten, sondern nur, daß sie entdeckt und nach Verdienst gezüchtigt werden könnten. Diese Art von Furcht ist eins mit der Liebe zur Sünde, und diese verbrecherische Liebe wird durch die feige Angst vor der Gerechtigkeit ihre eigene fruchtlose Strafe. Eine solche Furcht kann freilich weder adeln noch bessern.

Aber es gibt auch eine andere *Furcht*, jene Furcht, die der Anfang der *Weisheit* ist[2], die Furcht der Edeln und der Freien. Diese keusche, heilige Furcht ist nichts als ein heldenmütiger Grad der Liebe zur Gerechtigkeit. Sie bezieht sich nicht auf die Strafe, sondern nur auf die Sünde. Gerade weil sie die Sünde flieht, umarmt sie die Strafe. Die, welche sie besitzen, sind es, die selber am meisten die Reinigung ihres Gewissens durch die gerechte Strafe wünschen, wenn sie es in Übereilung befleckt haben. Ja sie warten nicht einmal die Züchtigung ab, sondern sie kommen der verletzten Gerechtigkeit durch Buße zu Hilfe. Und das ist die Furcht, die das Christentum predigt, gewiß eine starkmütige, eine großherzige Liebe zum Guten. Eine solche Furcht entmutigt aber

[1] 1 Jo 3, 20.

[2] Ps 110, 10. Spr 1, 7; 9, 10.

nicht, sondern macht bescheiden und wachsam und ernster im Streben nach der Tugend[1].

Darum ist es eine Schmach für den Weltgeist, daß er die Furcht Gottes so sehr verabscheut und geringschätzt, ein Zeichen, daß er keine andere Furcht kennt als die der Sklaven. Auch hierin beschämen ihn die Heiden, die gerade von der zarten Gewissenhaftigkeit alles Gute erwarten, wie Sakuntala im Mahabharata so schön sagt:

Tu dir nie das Unrecht an, daß blinde
Du dich wegwirfst an die böse Lust.
Lügt sie dir, du seist allein, geschwinde
Denk des heiligen Sehers in der Brust,
Jenes weisen Sehers, dessen Nähe
Dich begleitet, seist du dort wie hier.
Frage nicht, ob's Gott im Himmel sehe;
Sieht's der Gott des Rechtes doch in dir,
Sieht's der Kläger, sieht's der Zeuge immer,
Sieht's der Richter, der im Herzen wohnt.
Und wenn selbst dein eignes Herz dich nimmer
Freispricht, glaubst du dann, daß Gott dich schont?[2]

9. Würde einer sonst gar keinen andern Grundsatz als diesen zur Richtschnur seines Handelns nehmen, er könnte mit ihm allein in sicherer Hoffnung auf Erfolg den Weg zu seinem Ziel, zur Läuterung und Vervollkommnung seines sittlichen Lebens verfolgen. Warum wir so selten vorwärts kommen, das liegt sehr häufig daran, daß wir zu viele und zu verschiedene Grundsätze verfolgen. Heute lesen wir den, und weil er uns gefällt, so machen wir ihn uns zu eigen, unbekümmert darum, ob er auch für uns und unsere Verhältnisse passe. Morgen hören wir einen andern, und sofort beschließen wir,

[1] Thomas 1, 2 q. 41—44; 2, 2, q. 19. Rainer a Pisis, Pantheologia (III, Paris 1655, 667 ff). Antonin. I, t. 6, c. 10; IV, t. 14, c. 14; Peraldus, De virtut. et vit. (I, Venet. 1571. 580 ff).

[2] Frei nach Fr. Schlegel (S. W. IX 300 f).

nach diesem zu leben. Ehe wir ihn aber ausgeführt haben, hat uns schon ein dritter bestochen. So wird keiner ausgeführt, und wir kommen nie über das Versuchen hinaus, oft nicht einmal über das Bewundern schöner Lebensregeln.

Wollen wir uns aber wirklich bessern und uns dem Ziel unserer sittlichen Veredlung nähern, so müssen wir uns auf *einen* Grundsatz beschränken und diesen beharrlich bis zur Verwirklichung durchzuführen streben. Schon die Alten sagten: Den Leser *eines* Buches fürchte ich. Wer alle möglichen Bücher bunt durcheinander liest, mit dem kann es leicht einer aufnehmen. Wer sich zu beschränken weiß, aber auf dem Gebiete, das er sich gewählt hat, ausdauernd und fleißig fortschreitet, an dem findet fast jeder seinen Meister. Deswegen braucht er sich nicht zur Einseitigkeit zu verurteilen. Vielmehr ist es ihm ein leichtes, wenn er sich auf seinem eigentlichen Gebiet gründlich zurechtgefunden hat, auch auf andern Gebieten in kurzer Zeit etwas Gediegenes zu leisten, falls solches notwendig wird. So auch im sittlichen Leben. Einer kann nicht alle Tugenden üben und nicht alles durchführen, was er an andern Schönes und Edles sieht. Übt er sich aber auf dem Felde der Pflicht und Tugend, das seinem Stand und Charakter entspricht, mit ausdauernder Treue, so wird er bald, wenn nicht vollkommen, so doch in dem, was ihm obliegt, gut und in allen übrigen Stücken wenigstens besser werden.

Das Feld aber, das zu bebauen allen zusteht, ist das Gewissen. Darum gibt es einen Grundsatz, der für *alle* ohne Ausnahme unter allen Verhältnissen paßt, nach dem alle leben können und leben müssen, sie mögen sonst noch so weit auseinandergehende, besondere Wege wählen. Die erste aller Sittenregeln, nach der die Philosophen so lange vergeblich gesucht haben, lautet: Nichts gegen das Gewissen, immer treu dem Gewissen! Keine Tugend ohne Gehorsam gegen die Stimme des Gewissens!

Das Gewissen entscheidet. Dies ist die Wahrheit, auf die alles ankommt. Leuchtende Taten mögen Ruhm vor den Menschen erwerben, die nicht ins Herz sehen. Aber wenn sie mit Versäumnis anderer, wichtigerer Gewissenspflichten verrichtet sind, wird der ewige Richter sie nicht als probehaltig anerkennen. O wie manche große Dinge, von denen die Weltgeschichte berichtet, werden einmal sehr klein, ja nichtig erscheinen, wie viele unbeachtete Pflichterfüllungen und Opfer werden als ruhmvolle Heldentaten glänzen, wenn sie vor aller Welt nach dem Richtmaß gemessen werden, das in der Ewigkeit allein Geltung hat, nach dem Gewissen! Darum, wer alle glänzenden Taten getan und alle Tugenden geübt hätte, er hätte aber sein Gewissen vernachlässigt, er würde wenig Nutzen haben. Erscheint dagegen einer vor dem Gericht mit fast leeren Händen, kann er aber in Wahrheit sagen: Mein Gott, ich bringe wenig mit, wenn du das nicht gelten läßt, daß es stets mein Grundsatz war, zu tun, was mein Gewissen eben von mir verlangte, auch wenn es wenig Schein verbreitete und wenig greifbaren Nutzen stiftete, — fürwahr, er wird für reich und groß erklärt werden und unvergänglichen Lohnes würdig sein.

10. Und das nach allen Anforderungen der strengsten Gerechtigkeit. Er wollte nichts als gewissenhaft sein und wurde eben dadurch pflichttreu bis zum Kleinsten. Es fiel ihm nicht von fern ein, pharisäischem Hochmut, stoischer Menschenverachtung und muckerischer Heuchelei mit den lügnerischen Worten von der Tugend um ihrer selbst willen und von der freien, unabhängigen Moral ein gleißendes Mäntelchen umzuhängen. Und siehe da, gerade er, und er allein, hat reine Moral ohne den ranzigen Beigeschmack der Eigenliebe, er allein freie und unabhängige Sittlichkeit, er allein die Tugend um ihrer selbst willen geübt. Denn indem er einzig nach seinem Gewissen handelte, hat er sein ganzes Tun und Lassen unabhängig

gemacht von aller Rücksicht auf Anerkennung oder Verkennung, auf Nutzen und Erfolg, und das errungen, was außer ihm keiner erringt: die Freiheit des Geistes, die Freiheit von den drückendsten aller Fesseln, den Fesseln des Eigennutzes, der Ehrsucht und der so hinderlichen menschlichen Rücksichten. Er lebte nach dem Gewissen und diente der Wahrheit. Er gehorchte nur der inneren Stimme Gottes und wurde darüber, ohne durch künstliche und doch vergebliche Mittel danach zu haschen, das, was die Welt mit Recht so hoch schätzt und selber so wenig hervorbringt: ein durchgebildeter, fester, zuverlässiger Charakter. Er dachte scheinbar nur an sich und rettete gleichwohl in seiner Gewissenhaftigkeit die Ehre der Menschheit.

Im Grunde sind in dieser Treue gegen das Gewissen alle Tugenden eingeschlossen. Der herrliche Sieg Josephs über die Versuchung, die schweren Kämpfe der jungfräulichen Seelen wider die Lockungen des Fleisches und die Verführungen der Welt, also die höchsten Triumphe der Enthaltsamkeit, sie sind nichts als Treue gegen das Gewissen. Die siegreiche Tapferkeit der Makkabäer, der Heldenmut der Märtyrer inmitten von Scheiterhaufen und Folterqualen, was sind sie anders als die Frucht ihrer Treue gegen das Gewissen? Wenn die Apostel freudig von der Geißelung weg in den Kerker gingen, wenn Tausende von Bekennern gleich ihnen getrost für Pflicht und Recht Verfolgung, Schmach, Beraubung, Bande, Verbannung auf sich nahmen mit jenem Worte, das den Ausdruck der höchsten Gerechtigkeit in sich schließt: Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen[1], so war es wieder nur die Gewissenstreue, die sie zu diesem bittern, oft selbst das Martyrium durch seine Länge und innere Qual übersteigenden Opferleben stärkte. Und was Paulus und so viele Verteidiger

[1] Apg 5, 29.

des Glaubens und der Wahrheit aufrecht hielt in den schmerzlichsten aller Kämpfe, den Kämpfen gegen Fleisch und Blut, gegen falsche Brüder, gegen die Stammesgenossen, gegen Freunde und Vertraute, es war einzig die Treue gegen das Gewissen, die ihnen einen undurchdringlichen Schild aus dem Worte machte: Wir können nichts gegen die Wahrheit, aber alles für die Wahrheit[1].

Diese Betrachtung gibt uns den Mut, der Welt einen gut gemeinten Vorschlag zu machen. Seit anderthalb Jahrhunderten müht sich die Pädagogik, Menschen zu erziehen, die man brauchen, Menschen, auf die man sich verlassen, Menschen, die man mit Ehren sehen lassen kann. Das Ergebnis war bisher sehr gering und deckte bei weitem nicht die Kosten. Eines zumal wollte ganz und gar nicht gelingen: Charaktere nach den Systemen einer neuen Weltweisheit zu bilden. Im Gegenteil, der Niedergang der Charaktere machte sich seit dieser Zeit erst recht fühlbar. Wie wäre es denn, wenn wir wieder einmal versuchen würden, die Jugend und uns selber mit dem zu bilden, womit man in alten, starken Zeiten so schöne Erfolge errang, das heißt mit dem Gewissen? Es wäre nur um den Versuch zu tun. Naseweise Kinder und ein Geschlecht von zerstreuten, vergeßlichen, unbrauchbaren Vielwissern würde man dabei freilich nicht erzielen. Indes, die Menschheit kann auch ohne solche auskommen. Aber zuverlässige, pflichttreue Menschen, Leute, die nicht wie der Flaum vor jedem Winde tanzen, freie, feste, unabhängige Charaktere, die auch in der Stunde der Gefahr standhaft bleiben und vor einem Opfer für Überzeugung und Pflicht nicht zurückschrecken, sie sind es, woran wir Mangel leiden. Diese werden wir aber erst wieder haben, dessen sind wir gewiß, wenn wir uns entschließen, zur Grundlage aller Bildung und Erziehung statt

[1] 2 Kor 13, 8.

oberflächlicher Verwirrung des Kopfes die Pflege des Gewissens zu machen. Es wäre eines ernsten Versuches wert. Es würde sich wirklich lohnen.

Über die Versuche zu einem Ersatz für die Gewissensmoral.

11. Keinem Kenner der alten und der neuen Literatur wird es noch entgangen sein, wie sehr sich der Unterschied zwischen dem christlichen und dem modernen Geist gerade in der Lehre vom Gewissen schon äußerlich kundgibt. Heute schreibt man Werke über Ethik, in denen man vergeblich nach einem wenn auch noch so kurzen Abschnitt über das Gewissen sucht, und wenn zufällig und vorübergehend das Wort berührt wird, so erklärt man es so nichtssagend, so oberflächlich, so wertlos als möglich, bald als das „eigenste, innerste Ich", bald als das Selbstbewußtsein oder als die Pflicht und den Nutzen der Selbstbeobachtung. Ehemals nahm die Lehre vom Gewissen in den Werken über Moral einen unbestreitbar oft ungemessenen Raum ein. Zwar sind die Anklagen und Verhöhnungen, womit die katholische Moraltheologie wegen der Frage von der Probabilität überhäuft wird, unberechtigt und beweisen meistens ebensoviel Unbilligkeit im Urteil als Unkenntnis der Sachlage. Dennoch leugnet niemand, daß diese Untersuchungen bei vielen Schriftstellern an Ausdehnung und Spitzfindigkeit alles Maß überstiegen haben. Gleichwohl ist selbst diese Überschwenglichkeit ein günstiges Zeugnis für die Gewissenhaftigkeit, aus der sie hervorgegangen ist. Diese Schriftsteller waren so tief überzeugt, daß der Mensch nie und nimmer und unter keinen Umständen, ich sage nicht, gegen sein Gewissen, sondern auch nicht einmal ohne klaren Ausspruch des Gewissens handeln dürfe, daß sie sich nicht genugtun konnten in der Ausforschung jeder denkbaren Schwierigkeit, die sich aus diesem Grundsatz ergibt. Nun bringen aber

die Einzelfälle des praktischen Lebens tausend und tausend Gelegenheiten mit sich, in denen volle Klarheit und unbedingte Sicherheit schlechterdings unmöglich ist. Man muß sich also auf diesem Gebiet mit einem größeren oder geringeren Grade von Annäherung an die Wahrheit, oder wie man das nennt, von Wahrscheinlichkeit begnügen, da zweifellose Gewißheit nicht zu erreichen ist. Selbstverständlich nehmen diese Fragen an Zahl und an Schwierigkeit zu, je mehr man ins Kleine eingeht und zum Besondern herabsteigt. Begreiflich, daß hier kein Ende zu finden ist, und daß die Kasuistik in diesem Punkte nur die Wahl hat, entweder bloß einzelne Beispiele zur Schärfung der Gewissenhaftigkeit zu geben oder sich ins Unendliche zu verlieren. Sie hat sich, wir nehmen keinen Anstand zu sagen: leider, oft auf den Abweg ins Ungemessene begeben. Trotzdem finden wir auch in dieser Verirrung einen verehrungswürdigen Zug. Wer darüber spotten kann, mag es mit seinem Gewissen ausmachen. Edel und zart ist dieses Benehmen kaum zu nennen. Wir empfinden immer Achtung vor einem gewissenhaften Menschen, und wenn er uns auch durch seine Ängstlichkeit und Übertreibung zur Qual wird. Jeder Seelenführer weiß, wie einen der Skrupulant martern kann. Dennoch hat er Mitleid mit ihm und kann ihm nie seine Hilfe versagen, denn er sieht auch im verwirrten und irre geleiteten Gewissen die heilige und ehrwürdige Grundlage, die Gottes Schöpferhand in das Herz des armen gequälten Quälgeistes gepflanzt hat.

12. Aus dieser Anschauungsweise geht jene Hochschätzung für das Gewissen hervor, die sich in der ganzen christlichen Heilslehre und in der katholischen Aszetik kundgibt. Die Schriftsteller der Kirche, angefangen von den heiligen Vätern bis zu dem jüngsten Lehrer des geistlichen Lebens, aus dessen Anweisungen unser Volk die Richtschnur für sein Verhalten schöpft, sie alle können sich nicht genugtun im Hin-

weis auf die Bedeutung und auf die Verpflichtung des Gewissens. Die oberste Regel für den Christen lautet nach ihrer Darstellung: In allen Stücken müssen wir zu unserem Innern unsere Zuflucht nehmen, zum inneren Zeugen und Richter; denn was nützt es uns, wenn uns alle loben, unser Gewissen uns aber tadelt? und was kann es uns schaden, wenn uns alle herunterreißen, das Gewissen jedoch uns rechtfertigt?[1] Alles kannst du fliehen, o Mensch, nur eines nicht, dein Gewissen[2]. Denn nicht der Mensch hat sich sein Gewissen selbst geschaffen, sondern es ist eine Schöpfung des dreieinigen Gottes[3]. Deshalb ist es der Tempel, das Haus[4], der Sitz Gottes[5], der Thron Christi, von dem aus er uns beobachtet, mit uns spricht, uns belohnt oder bestraft[6], das Sprachrohr, das Werkzeug des Heiligen Geistes[7], der Altar, auf dem wir Gott unsere Opfer bringen[8], unsere Festung[9], unsere Schatzkammer, unser unzertrennlicher Begleiter[10], von größerem Wert als die Weisheit, die ja nur durch das Gewissen zu uns kommt[11]. Unser gutes christliches Volk faßt, wie bereits gesagt, das alles zusammen in der kurzen Formel: Man muß dem Gewissen folgen, denn das Gewissen ist die Stimme Gottes.

13. Dieses einfache Wort klingt in den Ohren der Welt so einfältig, daß sie darüber nicht geringschätzig genug urteilen

---

[1] Gregor. Magn., Ezech. 1, 9, 15.

[2] Augustin., Psalm. 30, en. 2, 8.

[3] Petr. Cellens., De conscientia (Migne, P. Lat. 202, 1094, a).

[4] Gregor Magn., Evangel. 2, 39, 7.

[5] Augustin. Psalm. 45, n. 9.

[6] Ebd. 44, n. 29.

[7] Libellus de conscientia (Migne, P. Lat. 213, 905 d).

[8] Augustin., Psalm. 49, n. 21.

[9] Bernard., De considerat. 3, 4, 14; De officio Episcop. 4, 13.

[10] Bernard., De officio Episcop. 6, 21.

[11] Petrus Cellens., De conscientia (Migne, P. Lat. 202, 1087, c).

kann. Lieber alles, das Sonderbarste, das Unmögliche, das Sinnlose, nur nicht das Zugeständnis, daß wir in unserem eigenen Innern einen von uns unabhängigen, einen von Gott bestellten Verkündiger und Ausleger des göttlichen Gesetzes, zugleich den Zeugen, den Ankläger und den Richter für unsern Lebenswandel mit uns herumtragen.

Es verlohnt sich der Mühe, einen kurzen Überblick über die verschiedenen neueren Auffassungen von dem sog. Moralprinzip anzustellen[1], damit wir uns selber davon überzeugen, wozu der Mensch seine Zuflucht nimmt, um der Stimme Gottes zu entfliehen. Es ist kaum zu viel gesagt, wenn wir behaupten, daß ihm auch das Unnatürlichste willkommen ist, wenn er damit dem Zeugnis seiner besseren Natur entkommen zu können glaubt. Hier möchte man fast an das Wort des Apostels denken: Sie lassen die Liebe zur Wahrheit nicht aufkommen, zur Wahrheit, die doch die Bedingung zu ihrer Rettung ist[2].

14. Wir sehen ganz ab von jenen Unseligen, die für Gewissen und Gewissenhaftigkeit nur Beschimpfung, Hohn und Verachtung haben, von jenen Übermütigen, die mit den brutalen Worten von Einfalt, Betschwesterei, Beschränktheit, Knechtssinn, Sklavenmoral um sich werfen, von jenen Frevlern, die Gewissensbedenken Luxus und Gewissenszartheit Selbstbetrug nennen. Wenn man erwägt, mit welcher Ängstlichkeit die Armen und die Kleinen in allem Druck des Lebens ihr

[1] Ausführlich handeln darüber: Cathrein, Moralphilosophie[3] I 138—230; Meyer, Institut. iuris naturalis I 110 ff; Gutberlet, Ethik und Naturrecht[3] 63 ff. Eine überaus reichhaltige Literatur bietet das höchst wertvolle Werk von Bischof W. Schneider: Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit. S. auch Baumstark, Das Christentum III 5 57, und Fouillée, Critique des systèmes de morale contemporains[4]. 1899.

[2] 2 Thess 2, 10.

Gewissen erforschen, mit welchen Opfern sie es zu läutern und zu vervollkommnen suchen, und wenn man daneben den Bettelstolz derer sehen muß, die alles haben, was ein Mensch haben kann außer Reinheit des Herzens und wahrhafter Tugend, wenn man vergleicht, wie die einen sich anklagen und Buße tun, als wären sie die größten aller Sünder, indes die andern die Lauterkeit in Zweifel ziehen, die Heiligkeit verhöhnen und sich mit ihrer eigenen Schande brüsten, dann möchte einem oft das Herz brechen, dann begreift man aber auch, daß einstens ein großes, ein ernstes Gericht nötig ist.

15. Nicht um vieles besser ist jene Richtung — es ist der Darwinismus in der Ethik, die sog. materialistische Geschichtsauffassung —, die den Ursprung aller Sittlichkeit nicht bloß bei vorgeschichtlichen Urmenschen, sondern bei vormenschlichen, tierischen oder doch tierartigen Urwesen sucht und zu dem Zweck, gewiß sehr wenig voraussetzungslos, eine völlig sittenlose Vorzeit unseres Geschlechtes annimmt[1]. Das Gute erklärt sich ihr zufolge einfach aus physischer Anlage und psychischer Neigung[2], das Böse aus der natürlichen Beschaffenheit, als Instinkt[3], als seelische oder auch körperliche Abnormität[4] oder als Atavismus, als Rückfall in die ursprünglichen Zustände der Raubtiere und des Herdenlebens[5].

16. Von dieser Voraussetzung geht sodann das System des Evolutionismus aus. Zweifellos, sagt man mit der Miene der Gewißheit, sind die Vorfahren der Menschen affenähnliche Tiere gewesen[6]. Aus diesem elenden Urzustand, im

[1] Schneider, Göttliche Weltordnung 301 f.

[2] Münsterberg, Der Ursprung der Sittlichkeit 56.

[3] Forel, Der Hypnotismus [3] 103 119.

[4] Delbrück, Die pathologische Lüge und die psychisch abnormen Schwindler (1891).

[5] Trümpelmann, Die moderne Weltanschauung und das apostolische Glaubensbekenntnis 331 334.

[6] Stein, Die soziale Frage 58. (Nach Hellwald und Haacke.)

Vergleich zu dem heute die letzte Hundehütte ein fürstlicher Komfort zu nennen ist[1], hat sich das Geschlecht allmählich emporgearbeitet. Somit ist die Moralität ein rein natürliches Produkt[2]; ihre unterste Stufe ist die Moral bei den Tieren[3], dann folgt die „bestialische Moral"[4], dann die Moral der Wilden[5], dann die barbarische Moral[6], dann die Krämer- und Handwerkermoral[7], dann die religiöse[8], dann die metaphysische[9], hierauf die utilitaristische[10], endlich die transformistische Moral[11].

17. Andern dünkt diese Erklärungsweise denn doch gar zu roh. Deshalb suchen sie nach andern, angeblich idealeren Begründungen für die Sittlichkeit. Ob diese edler sind und ob sie ihre Aufgabe besser erfüllen, wird sich unschwer finden.

Jedenfalls ist damit nichts erklärt, daß man sagt, alle unsere sittlichen Vorstellungen sind entweder anerzogen oder anererbt[12], der Gesetzgeber sei die Humanität, die Sanktion der Fortschritt, der aus der Sittigung der Menschheit hervorgehe[13]. Denn abgesehen von dem augenscheinlichen Zirkel, der hier begangen wird, erhebt sich dann erst noch die Frage, woher der Ursprung dieser Vorstellungen von Sittlichkeit, die uns hier durch die Menschheit sollen zum Gesetz gemacht worden sein. Darauf erhalten wir regelmäßig zweierlei verschiedene Antworten.

18. Beide stimmen darin überein, daß sie den eigentlichen Grund nur im Nutzen suchen. Sie unterscheiden sich aber dadurch, daß die eine Richtung den persönlichen Nutzen, die

[1] Stein, Soziale Frage 84.
[2] Mc Cabe, Religion of the 20. Century 70 ff.
[3] Letourneau, L'Évolution de la morale ², 53 ff.
[4] Ebd. 75 ff. [5] Ebd. 178 ff. [6] Ebd. 242 ff.
[7] Ebd. 374 ff. [8] Ebd. 401 ff. [9] Ebd. 428 ff.
[10] Ebd. 446 ff. [11] Ebd. 457 ff.
[12] Darüber Schneider, Göttliche Weltordnung 296 ff 322 ff.
[13] Mc Cabe, Religion of the 20. Century 74.

andere den der Gesamtheit als den Ausgangspunkt und als die Stütze der Moralität betrachtet. Über dieses letzte Wort kann man sich freilich nicht genug verwundern. Denn um auf den Gedanken zu verfallen, man könne den Utilitarismus als Stütze der Sittlichkeit an die Stelle des Gewissens stellen, muß einer ganz und gar von der Erfahrung und von der Wirklichkeit absehen. Ist es ja doch leidige Tatsache, daß gerade um des augenblicklichen scheinbaren Vorteiles willen — denn wer denkt an den wahren, an den letzten und den ewigen! — auch die Bestgesinnten nur zu häufig ihrer Überzeugung untreu werden. Was aber die Ansicht betrifft, daß das Utilitätsprinzip zur Einführung der Moralität wenigstens den Anstoß soll gegeben haben, so genügt ein Blick auf die beiden Zweige dieses Systems, um die richtige Antwort hierauf an die Hand zu geben.

19. Die niedrigste und engste Art von Utilitarismus ist jedenfalls jene, die die Rücksicht auf den eigenen Nutzen als die Geburtsstätte der Sittlichkeit ausgibt[1]. Es heißt doch fast auf das Ehr- und Schamgefühl verzichten, wenn man sich nicht scheut zu sagen, das egoistische Interesse habe die Moralität begründet. Denn, sagt Münsterberg, wenn es auch an sich noch nicht sittlich wertvolle Handlungen hervorbringe, so gebe es doch den Anstoß dazu, weil es den Menschen lehre, die dauernde Befriedigung seiner selbst von der vorübergehenden zu unterscheiden und so nach reiner Sittlichkeit zu streben[2]. Diese letzten Worte machen wahrhaftig die Sache nicht besser, sondern sie suchen nur die empörende Voraussetzung durch eine handgreiflich falsche Einschränkung etwas erträglicher zu machen. In Wahrheit wird einer, der keine andere Richtschnur für sein Handeln hat als sein eigenes Interesse, wohl

[1] Cathrein, Moralphilosophie I[3] 156 ff. Baumstark, Das Christentum in seiner Begründung und seinen Gegensätzen III 19 ff.

[2] Münsterberg, Der Ursprung der Sittlichkeit 53 f.

nicht leicht den augenblicklichen Vorteil, den er in Händen hat, fahren lassen, um sich einen ungewissen Nutzen für eine ungewisse Zukunft zu sichern. Der richtige Egoist handelt fast immer nach dem Grundsatz: Ein Sperling in der Hand ist mehr wert als hundert in der Luft. Und von seinem Standpunkt aus hat er nicht so unrecht.

20. Aus Scham über die sittliche und praktische Wertlosigkeit der eben geschilderten Richtung zieht die Mehrzahl der Utilitaristen vor, die Rücksicht auf das Gemeinwohl als den letzten Grund für die Entstehung der Sittlichkeit festzuhalten[1]. Nicht alle sprechen sich über diesen Punkt mit solcher Entschiedenheit aus wie Kronenberg, der kurzweg behauptet: Alle Ethik ist durch und durch sozialen Ursprungs[2]. Aber mit größerer Vorsicht und mit verschiedenen Einschränkungen vertreten diesen Gedanken so ziemlich alle Moralphilosophen der neueren Zeit, die nicht geradezu als Materialisten gelten wollen, Cumberland, Shaftesbury, Hume, Comte, Stuart Mill, Paulsen. Übrigens wird sich niemand darüber verwundern, daß heute aus der Reihe dieser Sozialethiker schon auch mitunter sehr derbe Töne zum Ausdruck kommen. Wir müßten ja nicht im Zeitalter des Sozialismus leben, wenn uns Sätze erspart blieben, wie sie die Theorie vom „Hetärismus" und vom „Mutterrecht" mit sich bringt, die Sätze, daß der ursprüngliche zügellose Kommunismus im Verkehr der Geschlechter nur aufgehört habe, weil er sich als Hindernis für die Kultur erwiesen habe, daß der Übergang zur „Paarungsehe" und endlich zur Monogamie erfolgt sei, weil er sich als notwendig herausgestellt habe für die „Erhaltung, für die Verbesserung und für die Verschönerung der Rasse"[3]. Hat ja

[1] Schneider, Göttliche Weltordnung 322 ff. Cathrein, Moralphilosophie I[8] 171 ff.

[2] Ethische Kultur 1900, Nr 36, 281.

[3] Vgl. Stein, Soziale Frage 75 77 484.

doch auch schon früher Hume, ausgehend von derselben Sprech- und Denkweise, der eines englischen Pferdezüchters, Keuschheit und Schamhaftigkeit für ein Verhalten erklärt, das zwar nicht in der ursprünglichen Anlage des Menschen begründet sei, das sich aber für die Veredlung der menschlichen Rasse als nützlich erwiesen habe. Diese und ähnliche Roheiten, deren namentlich die große neuere Literatur über Ehe und Familie voll ist, machen es überflüssig, über den sittlichen Wert des Sozial-Utilitarismus ein Wort zu verlieren. Was aber seinen praktischen Wert betrifft, so bedarf es auch nicht langer Untersuchung, um darüber ins reine zu kommen. Ist der soziale Nutzen der einzige Grund, warum eine sittlich zu rechtfertigende Anschauungs- und Handlungsweise eingeführt wurde, so kann auch eine Änderung der öffentlichen Meinung die bisherige Sittlichkeit abschaffen und ins Gegenteil verkehren. Es ist also gar nicht zu fassen, woher wir das Recht nehmen sollten, die Aussetzung und die Tötung der Kinder bei den Griechen und bei den Chinesen, die blutigen Opferfeste der Azteken und die Menschenfresserei der Aschantis zu verurteilen, da diese Untaten von der Gesamtheit eingeführt oder doch gebilligt, mithin jedenfalls als entsprechend dem Allgemeinwohl erfunden worden sind. Es ist auch auf Grund dieser Denkweise nicht abzusehen, warum Ihering nicht sollte sagen dürfen, die Lüge würde sittlich, ja geboten werden und den Platz mit der Wahrheit tauschen müssen, wenn sich herausstellte, daß sich die Gesellschaft bei der Lüge wohler befände als bei der Wahrheit[1].

Im Angesicht solcher sittlichen Verirrungen können wir nur mit Verwunderung fragen, woher diese Männer alle den Mut nehmen, die Lehre der Natur und der Religion von dem göttlichen Ursprung des Sittengesetzes im Gewissen als minderwertig und als unhaltbar zu verwerfen. Wenn sie im Ernst

[1] Schneider, Göttliche Weltordnung 123.

alle die Anstößigkeiten, die Gemeinheiten und Unsittlichkeiten, die sie mit ihren Ersatzmitteln für das Gewissen empfehlen, als die allein menschenwürdige Moral ausgeben wollen, dann dürfen sie sich nicht darüber beschweren, falls ihnen jemand entgegnet, das erscheine fast würdig jener vormenschlichen Stufe, die Letourneau die Moral der Wilden genannt hat.

21. Nein, eine gediegenere und edlere Sittlichkeit als die Gewissensmoral wird durch keinen dieser antiken oder modernen Ersatzversuche begründet, nicht durch die tierische, nicht durch die egoistische, nicht durch die Sozialethik, auch nicht, um aus der großen Zahl dieser Art noch eine zu nennen, durch die ästhetische Moral[1]. Wir nennen absichtlich diese noch besonders, weil sie auf den ersten, oberflächlichen Blick am ehesten den Anschein erregen möchte, sie könnte wenigstens bei einzelnen Elitemenschen den vorgegebenen Zweck erfüllen, d. h. durch die Rücksicht auf die Pflichten, die das geläuterte Gefühl für Anstand, Würde und Bildung mit sich bringt, alle andern sittlichen Beweggründe überflüssig machen. Wer aber die Wirklichkeit kennt, für den bedarf es kaum vieler Beweise, damit er sich von der Unhaltbarkeit dieses Vorgebens überzeuge. Ihm zufolge müßten unbedingt Gelehrte, Dichter, Künstler auf der höchsten Stufe der sittlichen Vollkommenheit stehen. Wie es sich aber in Wahrheit verhält, wie der äußere glänzende Schein nur zu oft dem Sodomsapfel gleicht, wie der peinlichsten Sorge für äußere Schönheit ein sehr unästhetischer Lebenswandel, wie der höchsten Bildung des Geistes die tiefste Verwahrlosung des Willens, wie dem glänzendsten Wirken im Dienste der Kunst das Versinken im Sumpfe der Sinnlichkeit nur allzugern zur Seite geht, das weiß jedermann. Und auch dies, daß es mit dem gerühmten ästhetischen

[1] Darüber Baumstark, Das Christentum in seiner Begründung und seinen Gegensätzen III 39 ff.

Sinn selber eine ganz eigene Sache ist. Den Babylonier und den Griechen führt dieser ästhetische Sinn zum scheußlichen Dienst der Astarte und der Aphrodite. Der Punier fühlt sich am höchsten gehoben, wenn der Moloch rotglühend in das nächtliche Opferfest hereinleuchtet. Und der Ägypter findet es großartig, sieht er die Scharen des Volkes auf den Knieen vor dem Stier anbeten. Den feingebildeten Geistesmann schaudert vor den Vergnügungen, in denen die gemeinen Massen die höchste Befriedigung für ihren Geschmack und ihre Bildungsbedürfnisse finden. Der unverdorbene Sinn des Volkes dagegen wendet sich mit Lachen ab von der Entstellung des göttlichen Ebenbildes durch die Erfindungen der Mode und mit gerechtem Ingrimm von den frivolen und lüsternen Ausgeburten moderner Kunst. Sicher, wenn die Ästhetik des im Innersten der Sinnlichkeit und der Zügellosigkeit ausgesetzten Menschen der Maßstab für seine Moral sein soll, dann dürfen wir dessen gewiß sein, daß die Roheiten, die uns im vorausgehenden schon von weitem zurückgestoßen haben, in einer Gestalt auftreten werden, die auch die besseren Geister berücken und ins Verderben ziehen kann.

22. Damit soll es genug sein. Kaum wird jemand nach diesem Rundgang noch das Verlangen haben, daß wir ihn durch alle die kleinen Seitenwege im endlosen Labyrinth der religionslosen modernen Ethik führen. Denn davon hat sich jeder überzeugt, daß selbst die am meisten betretenen Hauptwege zuletzt in finstere, schmutzige Winkel führen, aus denen kein Ausweg ist. Sicher, wenn einer alle Moral satt bis an den Mund werden will, so braucht er nur diesen Moralisten zu folgen, die, der Religion satt, ihm eine bessere Moral versprechen. Es geht ihnen selber nicht anders. Einer der rührigsten Ungläubigen, Mc Cabe, der Exmönch und Exchrist, äußert sich mit Verachtung über die armselige Idee von Moralität, die die christliche Welt aus der Fabel von den

Stammeltern in der Bibel geschöpft habe[1]. Wenn schon die Moral der Märtyrer, der großen Heiligen, der Helden in der christlichen Tugend diesen Geistern so armselig erscheint, wie müssen sie erst in ihrem Innern von ihrer egoistischen, von ihrer barbarischen, ihrer tierischen Moral urteilen! Wir urteilen nicht über sie und nicht über ihre Moralität. Wir sagen ihnen nur unsern Dank darum, weil sie uns durch die Enthüllung ihrer Weisheit auch von ihrer Seite gezeigt haben, wie sehr wir Gott dafür verbunden sind, daß er uns in der Gewissensmoral den Weg eröffnet hat zu einer natürlichen, einer menschlichen, einer göttlichen Moral.

Naturgesetz, Vernunft und Gewissen.

23. Man braucht sich nicht darüber zu wundern, daß unsere Zeit gegen die sogenannten klassischen Studien eine so tiefe Abneigung zur Schau trägt. Das hängt vor allem mit dem materialistischen Hang unseres Geschlechtes zusammen, für das es weit wichtiger ist, zu wissen, wo die Auster laicht und die Trüffel wächst, als mit welchen Gründen Cicero in einer Zeit ähnlicher Auflösung den Glauben an die göttliche Weltregierung und das Streben nach sittlicher Vervollkommnung und Pflichttreue aufrecht zu halten suchte. Es entspricht auch dem geistigen Stolz, in dem wir alle großgezogen werden; dünkt sich doch ein Schulkind von heute der ganzen Vergangenheit so unermeßlich überlegen, daß es einen Satz deshalb allein schon für ausgemachte Torheit hält, weil ihn Jahrtausende für ausgemachte Wahrheit erachteten. Der letzte Grund aber, der die Geister zu dieser Verachtung treibt, ist die häufig nicht einmal klar erfaßte, jedenfalls nie aufrichtig ausgesprochene Erwägung, daß die Alten in den meisten Grundfragen des religiösen und des sittlichen Lebens dem

[1] Mc Cabe, Religion of the 20. Century 68.

Christentum näher kommen als die sog. moderne Weltanschauung; deshalb, sagt man sich stillschweigend, muß man vorerst die Kenntnis der klassischen Literatur ausrotten, um dann die Grundlehren der christlichen Philosophie und Theologie leichter stürzen zu können, wenn sie sich nicht mehr mit der Berufung auf die allgemein wertgehaltenen Überzeugungen der Menschheit vor Christus decken können.

Diese Geringschätzung alles dessen, was das menschliche Geschlecht seit Anfang gedacht, geforscht, errungen hat, macht sich aber kaum irgendwo verhängnisvoller geltend als gerade in den Untersuchungen über die Fundamente des sittlichen und des religiösen Lebens. Nicht bloß die modernen Experimentalpsychologen wie Lombroso, Krafft-Ebing, Schmidkunz, sondern selbst Moralphilosophen wie Paulsen und Gizycki behandeln dieses Gebiet, als ob die Welt erst mit Kant oder auch erst mit ihnen selber begonnen hätte. Das einzige, was sie von früher her wissen, ist die Lehre vom natürlichen Sittengesetz, die Kant ziemlich unpassend in das Wort vom „kategorischen Imperativ" zusammengefaßt hat. Diese zu bekämpfen, setzen sie alle Segel bei. Man könne wohl, meint ungefähr Gizycki, von Gesetzmäßigkeit der menschlichen Handlungen reden, aber nicht von sittlichen Gesetzen im althergebrachten Sinn. Das ist es ja eben, wonach die Statistik seit Quételet ringt, durch Massenbeobachtungen den sogenannten Durchschnittsmenschen zu finden, d. h. zu ermitteln, wie der Mensch seiner Anlage und seinem Drang nach unter gewissen Umständen angeblich naturnotwendig handelt. Insofern redet auch die Ethik der Neuzeit von einem Naturgesetz[1]. Aber dieses Wort, behauptet sie, habe heute nicht mehr den Sinn, als ob sich der Mensch, wenn schon frei und selbsttätig, einem über ihm stehenden Sittengesetz unterwerfen müsse, sondern es bedeute nur, daß

[1] Gizycki, Moralphilosopie 190 ff.

seine Handlungen unter gleichen Verhältnissen mit einer gewissen Regelmäßigkeit erfolgten[1], ganz nach Art der Naturvorgänge, die sich ja auch in dauernder Gleichförmigkeit ereigneten. Diese Naturgesetze aber seien nicht Gesetze, sondern nur Regeln. Nicht die Natur, so behauptet wenigstens Gizycki, befolge sie als Vorschriften, sondern der Mensch erfinde sie, indem er viele gleichförmige Vorgänge in einen Satz zusammenfasse. Weit entfernt davon aber, daß sich die Dinge nach diesen Gesetzen richteten, müßten sich vielmehr die Gesetze nach den Dingen richten[2]. So sei es nun aber auch im sittlichen Leben. Das sogenannte Naturgesetz habe mit dem kategorischen Imperativ nichts zu schaffen. Es gebe keine über dem Menschen stehende ethische Norm, keine allgemeingültige Moral, keine für alle Menschen und für alle Zeiten gleiche sittliche Anlage oder gar Verpflichtung. Mit Recht sage Lombroso, der Verbrecher habe zur Tugend eben nicht die Fähigkeit; er möge zwar wissen, was Gerechtigkeit ist, aber dann fehle ihm das Gefühl dafür. Mit tiefer Einsicht nenne Krafft-Ebing solche Menschen moralische Idioten, weil ihnen das sittliche Gefühl abgehe[3]. Auch Paulsen vertritt allenthalben die gleichen Anschauungen[4] und behauptet, es gebe moralische Nihilisten, d. h. Menschen, denen alle Begriffe von sittlicher Pflicht mangelten. Zu deren Widerlegung reichten schlechterdings keine Gründe aus, aus dem einfachen Grund, weil für sie keine vorhanden seien[5]. Mit einem Wort, sagt man uns, wir müßten uns entschlossen von dem Irrtum abwenden, der schon so viel Unheil gestiftet habe, dem Irrtum, es gebe ein Sittengesetz[6]. Alle Begriffe von gut und bös, selbst die Unterscheidung von mein und dein nicht ausgenommen, beruhten lediglich auf Erziehung[7], auf

[1] Gizycki, Moralphilosophie 150. [2] Ebd. 208 f.
[3] Ebd. 126. [4] Paulsen, System der Ethik II 274 ff.
[5] Ebd. 290 f.
[6] Fischer, Sozialpädagogik und Sozialpolitik 48. [7] Ebd. 41.

Suggestion und Hypnose[1], auf Geistesdressur[2]. Würde man uns diese nicht künstlich durch Schule und öffentliche Meinung beibringen, so hätten wir sie nicht; denn in der Natur des des Menschen und der Dinge seien sie nicht gelegen.

24. Diese Lehre ist für alle Verbrecher so tröstlich, daß man sich nur wundern muß, wie es immer wieder moralische Idioten und Nihilisten geben kann, die den angeblichen Irrtum, als wären sie einem natürlichen Sittengesetz unterworfen und verantwortlich, nur auf einige Zeit zu überwinden vermögen, dann aber, unfähig, dessen Druck auf ihr schuldiges Gewissen länger zu ertragen, sich freiwillig der strafenden Gerechtigkeit ausliefern, und das oft so spät, daß man denken dürfte, es müßten diese Vorstellungen längst in ihnen entschlummert sein, wenn sie bloß auf künstlichen Vorurteilen und auf eigener Erfindung, nicht aber auf der Natur beruhten.

Allein sie sind nicht Wahn und nicht Erdichtung der Menschen, sondern sie sind tief in die menschliche Überzeugung, in Vernunft und Gewissen eingegraben, tiefer als die Hand Gottes die zehn Gebote auf die steinernen Tafeln eingegraben hat. Sie sind, mit einem Wort, der menschlichen Natur vom Schöpfer selbst bei ihrer Erschaffung als unverlierbare Ausstattung mitgegeben worden. Darum kann sich der Mensch durch keine Philosophie die Überzeugung einreden, daß deren Übertretung nicht so viel auf sich habe. Schon der alte Dichter sagt:

Laß den Frevler sich keck auf das Beispiel der Menschheit berufen,
Laß ihn um Geld und Gunst vom Richter als schuldlos erklären,
Immer bleibt ihm gewiß das Unbehagen des Herzens,
Immer der Pfeil in der Brust, daß er selbst sich als schuldig verurteilt[3].

Dies ist, wie wir bereits im vorausgehenden ersahen, die allgemeine Überzeugung aller Menschen, aller Völker, aller

[1] Ebd. 242 ff 295 ff 380.
[2] Schmidkunz, Suggestion 71.
[3] Iuvenal. 13, 1 ff.

Zeiten. Sie alle bestätigen eines Mundes, was Cicero sagt: Es gibt ein Gesetz, das nicht geschrieben, das uns vielmehr angeboren ist; ein Gesetz, das wir nicht zu lernen, nicht zu schöpfen, nicht zu lesen notwendig haben, weil wir es mit unserer Natur selber empfangen haben. Um dieses zu erfassen, bedarf es keines Lehrers, es genügt, daß wir geboren werden; ohne in eine Schule gegangen zu sein, sind wir von ihm durch und durch wie getränkt [1]. Auf dieses Gesetz führt sich nach der allgemeinen Ansicht der Menschheit jedes Gesetz zurück, wie sich Demosthenes ausdrückt: So uneinig die Menschen sind, so haben sie doch gemeinsame Gesetze, die ihr Leben ordnen und aufrecht halten; so böse ihre Wünsche und Pläne, so vortrefflich sind die Gesetze; so gern alle nach ihrem Belieben leben, so sehr sind sie überzeugt, daß man den Gesetzen gehorchen muß, ein deutlicher Beweis, daß jedes Gesetz eine Einrichtung und eine Gabe der Götter ist [2].

Seit uralten Zeiten nennt die Menschheit dieses Gesetz Naturgesetz. Sie hat aber diesen Ausdruck ganz anders verstanden, als man ihn jetzt auslegen möchte, nicht als bloße Regelmäßigkeit, nicht als eine vom Menschen selber willkürlich erfundene Formel, sondern, wie abermals Cicero sagt, als ein wahres Gesetz, ja als das erste aller Gesetze [3], das in göttlicher Kraft gebietet und verbietet, das keiner abschaffen, keiner ändern, keiner umgehen kann [4]. Allerdings, sagt der hl. Thomas, ist das Naturgesetz nichts anderes als das von Gott verliehene Licht der Vernunft, das uns zeigt, was wir tun, was wir meiden müssen [5]. Aber das will nicht sagen, daß wir uns die Vorschriften für unser Handeln nach eigenem Ermessen

---

[1] Cicero, Mil. 4, 10.

[2] Demosthen., C. Aristogit. or. 1, 15 16. S. oben 2, 7; unten 13, 8. [3] Cicero, Leg. 2, 4. [4] Cicero, Rep. 3, 22.

[5] Thomas, De duob. praecept. charit. prolog. (Opusc. 4. ed. Rom.)

schaffen, etwa wie die Gebräuche beim Grüßen und beim Essen; sondern Gott hat sie selber unserer Vernunft eingepflanzt, damit wir zur Erreichung unserer natürlichen Bestimmung genügend ausgerüstet seien, damit wir ohne lange Umfrage wüßten, was wir zu tun, was wir zu lassen haben, wenn wir unser Ziel erreichen wollen, und damit uns seine Anordnung nicht als eine fremde, als eine tote, als eine zwingende Naturmacht gegenüberstehe, sondern damit wir sie in uns selbst als den Ausfluß eines denkenden Geistes, eines vernünftigen Willens, einer Leben spendenden Kraft erfahren, darum desto williger erfüllen. Es unterliegt also keinem Zweifel, daß dieses sogenannte Naturgesetz alle Eigenschaften eines wahren Gesetzes, und zwar eines von Gott ausgehenden und mit göttlicher Gewalt bekleideten Gesetzes hat[1].

25. Aus dem Gesagten ergibt sich ferner, daß es irrig wäre, das Naturgesetz ohne weiteres mit dem Gewissen zu vermengen. Das Naturgesetz geht dem Ausspruch unseres Gewissens voran. Nicht das Gewissen schafft das Gesetz, sondern es verkündigt und legt uns nur aus, was das Gesetz befiehlt, wie wir im vorausgehenden näher dargelegt haben. Das Gewissen verhält sich also zum Naturgesetz wie der untergeordnete Beamte, der ein Gesetz veröffentlicht, erklärt und anwendet, zu der obersten Gewalt, die es erlassen hat. Wie dieser weder selbst das Gesetz ist noch auch es geben kann, so auch nicht das Gewissen. Wie dieser bedeutungslos ist, wo kein Gesetz vorhanden ist, so setzt das Gewissen das Naturgesetz voraus; wo ein solches nicht vorhanden ist, hat auch das Gewissen nichts zu sagen. Ist also Gott der oberste Gesetzgeber und der Urheber des Naturgesetzes, so ist die Vernunft das Gesetzbuch, in dem jenes niedergelegt ist, das Gewissen aber der Ausleger und der vollziehende Beamte.

---

[1] Thomas 1, 2, q. 91, a. 2.

Nur in einem Stück trifft dieser Vergleich nicht völlig zu. Im gewöhnlichen Leben muß und kann ich mich mit der Auslegung, die der Jurist oder der Vollzugsbeamte von dem Gesetze gibt, keineswegs in allen Fällen beruhigen, sondern ich habe das Recht, ja die Pflicht, in zweifelhaften Fällen selber das Gesetzbuch nachzuschlagen. Hier aber ist das Gewissen nur eine eigentümliche Tätigkeit der Vernunft, also eine Erklärung derselben Kraft, die das Gesetzbuch ausmacht. Darum ist von dem Ausspruch des Gewissens keine weitere Ausflucht möglich. Was das Gewissen einmal vorschreibt, dem muß der Mensch unbedingt gehorchen, und er sündigt, wenn er gegen seine Gewissensüberzeugung handelt, selbst wenn diese falsch wäre, und wenn er zufällig, ohne es zu ahnen, durch diesen Widerspruch gegen das Gewissen das Wahre und Rechte getroffen haben sollte. Es ist nie und nimmer und unter keinen Umständen erlaubt, gegen die Stimme des Gewissens zu handeln. Dies ist der oberste Grundsatz aller vernünftigen Moral und aller christlichen Sittenlehre[1].

26. Wenn dem so ist, dann ist so schwer nicht eine Frage zu beantworten, die den denkenden Geist und das Herz des Menschenfreundes so gerne beschäftigt, die Frage nämlich, wie das Leben derer zu beurteilen ist, die ohne die Erkenntnis der vollen Wahrheit leben, also besonders der Heiden.

Niemand kann nach einem Gesetz gerichtet werden, unter dem er nicht steht; er ist aber einem Gesetz nicht unterworfen, das ihm nicht verkündigt worden ist[2]. Wenn also den Heiden das Gesetz der Offenbarung nicht genügend vorgelegt und eingeschärft worden ist, so kann es ihnen auch nicht zur Sünde angerechnet werden, daß sie es nicht einhalten[3].

---

[1] Thomas 1, 2, q. 19, a. 5; De veritate q. 17, a. 3 4; Rom. 14, 14. Bonavent. 2, d. 39, a. 1, q. 3. Rainer a Pisis, Pantheolog. v. consc. c. 8 9. Antonin. 1, t. 3, c. 10, § 4.

[2] Thomas 1, 2, q. 90, a. 4. [3] Jo 15, 22. Röm 10, 14.

Dessenungeachtet sind auch sie *nicht ohne Gesetz*: sie haben das Naturgesetz, sie kennen es und wenden es an, sowohl auf sich selbst als auf andere[1]. Darum sind sie verpflichtet, dieses zu halten, und werden auch nach ihm gerichtet.

Aber das Gericht Gottes legt nicht den einseitigen Maßstab an, mit dem sich die harte, hölzerne Gerechtigkeitspflege der Menschen so oft begnügt, das heißt es beschränkt sich nicht auf die Beurteilung des äußerlichen Tatbestandes, es fragt nicht bloß, was die Menschen getan oder unterlassen haben, sondern es untersucht vor allem das Herz, das *Innere*, die Gesinnung. Bei Gott wird jede Handlung nach dem Grade der Einsicht in das Gesetz beurteilt. Wer tiefere Erkenntnis hat, wird strenger gerichtet; dessen Gewissen minder klar sprach, der wird ein milderes Urteil finden[2].

So fällt zuletzt das *Urteil Gottes* über den Einzelnen immer nach dem *Gewissen* des Einzelnen aus, eine Wahrheit, die ebenso tröstlich als ernsthaft ist.

Das sind keine Widersprüche gegen das, was wir früher festgestellt haben. Allerdings sind Naturgesetz und Gewissen sehr verschiedene Dinge. Dennoch richtet sich das Urteil Gottes für den Einzelnen danach, wie er das Naturgesetz für sich selber verstand und sich durch sein eigenes Gewissen als Vorschrift vorlegte. Er kann es durch eigene Schuld irrig auslegen, falsch anwenden, gänzlich in Abrede stellen; dann wird ihm zwar der verschuldete Irrtum als Sünde angerechnet werden, aber die Tat selbst wird nichtsdestoweniger nach dem Zustand seines Gewissens beurteilt. Er kann aber auch ohne eigenes Verschulden, sei es durch fremde Veranlassung, sei es durch einfache Täuschung, sein Gewissen falsch bilden. In diesem Falle wird ihm weder die Irrung als Schuld angerechnet noch auch die Tat, wenn sie nur aus gutem Glauben

[1] Röm 2, 14 ff. [2] Lk 12, 48. Jak 4, 17.

und aus wahrer Überzeugung des Gewissens hervorging. Immer liegt also die Entscheidung beim Gericht Gottes daran, wie einer das Gesetz, sei es das Naturgesetz oder ein anderes, in seinem eigenen Gewissen verstand, nicht wie er es sich selber machte, sondern so wie er das gegebene und von ihm anerkannte Gesetz begriff und anwenden zu müssen glaubte.

Wenn dem aber so ist, dann können die, denen keine ausdrückliche göttliche Offenbarung den Weg genau vorzeichnet, im Gerichte leicht zwei Gründe vorbringen, die ihnen bei der göttlichen Gerechtigkeit ein gnädiges Urteil erwerben werden.

Einmal können sie sich auf die Schwäche der menschlichen Vernunft berufen. Das Naturgesetz legt ihnen freilich so manches Gebot mit unverkennbarer Deutlichkeit ins Herz. Aber es überläßt ihnen die nähere Auslegung und Anwendung. Darin aber sind Irrungen und große Irrungen möglich[1]. Wir sagen nicht, daß diese Verirrungen alle schuldlos seien. Die, welche zuerst das Gebot der Gottesverehrung auf eine Aphrodite ausdehnten, die, welche die Elternliebe dadurch üben zu sollen vermeinten, daß sie den altersschwach gewordenen Vater durch einen raschen Tod von seinem Dasein erlösten, können nicht ohne Sünde in solche Torheit und Geistesroheit verfallen sein. Aber abgesehen davon, daß es auch verzeihlichere und geringere Irrtümer gibt, Irrtümer, die mehr im Verstand als im Herzen ihren Sitz haben, glauben wir selbst in den vorgenannten Fällen mehr oder minder die entschuldigen zu sollen, die derlei Abscheulichkeiten bereits eingeführt vorfanden und von Jugend auf nichts anderes hörten noch sahen.

Diese Irreführung durch Erziehung und öffentliche Sitte ist ein zweiter Grund der Entschuldigung für die Heiden. Es ist allerdings eine große Übertreibung, zu behaupten, alle unsere sittlichen Vorstellungen entstünden lediglich auf dem

[1] Thomas 1, 2, q. 94, a. 6.

Wege der Suggestion. Aber das ist unleugbar, daß fremde Einflüsse, wie wir sie eben namhaft gemacht haben, sehr häufig die Art und Weise bestimmen, in der die Menschen ihre eigenen Gewissensüberzeugungen auslegen und ausführen. Freilich läßt sich schwer denken, daß ein babylonisches Mädchen einzig darum, weil es in den Anschauungen seiner Religion aufgewachsen war, in vollster Gewissensruhe seine Unschuld im Dienste der Astarte sollte geopfert haben. Dennoch wollen wir gerne annehmen, daß auch ihm leicht Milderung der Zurechnung zu teil werden konnte, wenn es sich mit innerem Widerstreben der schändlichen Sitte unterwarf, die ihm als Forderung der öffentlichen Religion auferlegt war.

Wir sehen hieran abermals, daß sich keine allgemeinen Grundsätze aufstellen lassen, sondern daß die Tat jedes Einzelnen im besondern beurteilt werden muß, nämlich nach dem Zustand seines Gewissens, das heißt so, wie er für seine Person das allgemeine Gesetz verstehen und auf sich anwenden zu müssen glaubte. Darum sind wir überzeugt, daß das Urteil über edle, nach dem Besten strebende Heiden oft viel gnädiger ausfallen mag als über Christen, die keineswegs besser leben denn jene, die sich aber dabei nicht mit gleicher Zuversicht auf ihr gutes Gewissen berufen können[1].

27. Aber hatten es alsdann nicht die Heiden besser als wir Christen? War dann das übernatürliche Gesetz nicht eine überflüssige, um nicht zu sagen, eine gefährliche Zugabe für uns?[2] Nicht wenige denken so, vor allen natürlich jene, die mit Schiller die Griechen glücklich preisen, weil sie angeblich ohne Scheu der Venus Amathusia opfern konnten, gerade als wollten sie sagen, das größte Glück der Heiden sei gewesen, daß sie ihren ungezügelten Begierden gleich den Tieren ohne

[1] Mt 10, 15.

[2] Darüber Syllabus errorum 16 17. (Denzinger, Enchiridion n. 1563 1564.) Vgl. Weiß, Religiöse Gefahr 350 f.

Gewissensbisse nachgehen und daß sie zuletzt gleich den Tieren in völliger Gemütsruhe auslöschen konnten. Diese Unglücklichen kennen aber das Altertum nicht. Sie haben gut reden von seiner Naivität beim Genuß alles dessen, was uns einzig das so finstere und fanatisch ausgemalte Christentum mit den Schreckgespenstern von Todsünde und Verdammung verbittern soll; sie haben gut reden von der Heiterkeit, mit der die alte Welt gelebt habe, von der stoischen Ruhe, mit der sie gestorben sei. Wie glücklich wären die Alten gewesen, wenn sie davon etwas gewußt hätten! Aber sie hatten auch kein anderes Gewissen als wir. Darum gesteht der Heide vom Sinnentaumel, was jeder Christ gestehen wird:

In aller Welt ist reine Lust
Mir nicht bewußt[1].
Immer verbirgt sich im Honigseim
Fressend und tötend der giftige Schleim[2].

Da ist nichts zu finden von dem naiven Genuß, mit dem das Altertum sich in den Dienst der Amathusia versenkt haben soll. Da ist nichts zu sehen von der angeblichen Heiterkeit im Leben und von der stoischen Ruhe im Sterben. Wie, sagt der Dichter,

Wie kannst du auch glauben,
Einer entgehe der Qual, dem das bittre Bewußtsein der Sünde
Lähmend drückt auf den Geist und das Herz mit Schlägen zerschmettert,
Die zwar keiner vernimmt, doch wie grausame Henker empfindet!
Beißender schmerzt kein Schlag, und länger brennt nicht die Wunde,
Die ein Tyrann je schlug und ein Zwingherr und Scherge der Hölle,
Als in der Brust bei Tag und bei Nacht den Zeugen zu tragen[3].

Diese Beobachtung zeigt uns allein schon, daß nicht wir die Heiden, daß vielmehr die Heiden uns zu beneiden haben. Nicht leicht können wir einen Gegenstand finden, der uns besser zeigt, um wieviel glücklicher wir durch das Gesetz Jesu Christi daran sind. Die Alten hatten auch ihr Gewissen, das

[1] Ovid., Metam. 7, 453. [2] Ovid., Amor. 1, 8, 104.
[3] Iuvenal. 13, 191 ff.

ihnen die Gebote des Naturgesetzes mit unbestechlicher Treue vorhielt, das ihnen dessen Übertretung mit dem bittersten Lohn heimzahlte. Leider hatten sie keinen Lehrer, der es ihnen genauer erklärt, keinen Erzieher, der sie mit Ernst zur Beobachtung seiner Forderungen angehalten, keinen Zuchtmeister, der ihr Gewissen geschärft, keinen Seelenführer, der sie in Zeiten der Versuchung und der Schwäche gestärkt, keinen Helfer, der sie wieder emporgerichtet hätte, wenn sie einmal gefallen waren. Uns ist das alles und noch viel mehr — denn von der Gnade reden wir nicht — das übernatürliche Gesetz. Wir haben es unter solchen Umständen leicht, nach unserer Gewissensüberzeugung zu leben. Aber wer hat jene Armen je ihre Pflichten und den Weg, ihr Gewissen zu beruhigen, mit befriedigender Klarheit gelehrt? Wer hat sie gewarnt, das Naturgesetz, das sie von Tausenden mit Füßen getreten sahen, nicht gleichgültig zu betrachten? Wer hat sie gestärkt im Kampf gegen ihre Leidenschaften, in der Festigkeit gegen so viele verkehrte Ansichten und Lehren, im Widerstand gegen die öffentliche Meinung und die öffentliche Sitte? Man denke nur, in welch beständiger Gefahr die ganze männliche Jugend in Griechenland und die weibliche in Sparta und anderwärts auferzogen wurde. Welche Charakterfestigkeit gehörte dazu, daß ein Sklave, daß eine Sklavin im Altertum nicht sittlich unterlag! Nimmt man den Menschen, nicht wie ihn Romanschriftsteller malen, sondern den Menschen, wie er ist, so darf man wohl sagen, daß bei einem solchen Stande der Erziehung und der öffentlichen Sitte das Erwachen von Vernunft und Gewissen in den meisten Fällen nur die Folge haben konnte, den Menschen mit Bewußtsein die Sünde üben zu lassen, die er bisher als selbstverständlich mitgemacht hatte.

Wahr ist, wie wir bereits sagten, daß die Alten eine gewisse *Entschuldigung* hatten, wenn sie es wirklich nicht besser verstehen *konnten*. Aber darin liegt eben die Schwierig-

keit. Es ist etwas ganz anderes, wenn ein Kind im Islam oder auch, um ein näher liegendes Beispiel zu nehmen, im Protestantismus mit solchen Vorurteilen gegen den katholischen Glauben aufgezogen wird, daß es sie sein Lebenlang nicht mehr los wird. Hier handelt es sich um Lehren, die aus der übernatürlichen, positiven Offenbarung stammen, die man also ohne positiven Unterricht nicht richtig fassen kann. Wenn jemand einen solchen nicht zu finden vermag, so ist es ihm wirklich unmöglich, zur Kenntnis der vollen Wahrheit zu gelangen, und dann kann ihm deren Mangel nicht zugerechnet werden. Aber bei den Heiden handelt es sich um natürliche Wahrheiten, die der Menschheit auch ohne Offenbarung zugänglich sind. So gerne wir nun auch zugeben, daß viele Einzelne tatsächlich die Hindernisse nicht überwinden konnten, daß sie also in ihrer Verirrung entschuldbar waren, so können wir doch nicht umhin, zu gestehen, daß man dem Altertum im großen und ganzen keineswegs die Fähigkeit absprechen kann, die Wahrheit zu finden, und darum auch nicht die Verantwortlichkeit für seine Fehler gegen das Naturgesetz.

Das erklärt uns die strengen Aussprüche des hl. Augustinus über das Heidentum. Er redet nicht von den einzelnen Heiden, sondern von der alten Gesellschaft im allgemeinen. Über die einzelnen kann nur Gott eine Entscheidung treffen, da nur er die Gewissen kennt. Über die alte Welt jedoch kann unser Urteil nicht allzu günstig ausfallen, auch wenn einer alle Entschuldigungsgründe anerkennt, die wir beigebracht haben. Wir wünschen von Herzen, daß Gottes Gericht den Alten gnädig gewesen sein möge. Wir können uns aber nicht verhehlen, daß ihr Heil in größerer Gefahr war als das unsrige, und daß wir Christen besser daran sind als die Heiden, weil wir durch das übernatürliche Gesetz zugleich auch klarere Aufschlüsse über das Naturgesetz und kräftigere Antriebe zu dessen Erfüllung erhalten haben.

Vierter Vortrag.

Die Willensfreiheit.

1. Wenige Dinge muß sich der Mensch so oft ins Gedächtnis rufen wie die Lehre, daß er mit den Sünden und den Schwachheiten seiner Mitmenschen Nachsicht haben muß. Es ergeht ihm meistens mit ihnen wie einem, der in seiner Familie nicht viel Trost und Frieden hat. Kommt er nun auch auswärts zu Leuten, die ihn in Streit verwickeln, so ist seine Geduld oft so rasch zu Ende, daß es schwer begreiflich ist für Leute, die nicht tiefere Blicke in sein gewöhnliches Leben geworfen haben. Seine näheren Bekannten wissen das eher zu erklären. Innerhalb der vier Wände wenig Frieden und draußen auch keine Ruhe, das ist eben zu viel. In ähnlicher Weise ist der Mensch durch die täglichen traurigen Erfahrungen in seinem Innern der menschlichen Fehler und Torheiten schon so satt, daß ihm nur allzu leicht der Faden reißt, wenn ihm beim ersten Schritt aus sich hinaus wieder nichts anderes aufstößt als das nämliche, das ihm an sich selber bereits unerträglich geworden ist.

Freilich wäre gerade das ein Grund mehr zur Geduld. Wenn er mit seinen eigenen Fehlern nicht fertig zu werden vermag, hat er kein Recht, andere deshalb zu verdammen, weil sie mit den ihrigen nicht fertig sind. Muß er um seiner Gebrechlichkeit willen so sehr die Geduld Gottes und der Menschen in Anspruch nehmen, so darf auch er seinerseits keinem um seiner Schwachheit willen Schonung verweigern.

Aber etwas anderes sind Fehler menschlicher Schwachheit und etwas anderes verkehrte Grundsätze und verderbliche Lehren. Mit den ersten muß man schonend umgehen, gegen die letzten gibt es keine Nachsicht. Selbst die menschgewordene Liebe Gottes ist gegen sie mit unerbittlicher Strenge ins Gericht gegangen. Hätten die Pharisäer bloß Böses getan, der Herr hätte sie so milde behandelt wie alle die, deren liebevolle Aufnahme sie ihm zum Verbrechen machten. Daß sie aber für ihr böses Herz mit bösen Grundsätzen und Lehren Rechtfertigung suchten, das zog ihnen die ganze Schärfe seines Tadels zu.

Denn drei Dinge sind es, welche die Liebe zur Wahrheit nicht ertragen kann: erheuchelte Gerechtigkeit, Entschuldigung der Fehler, Rechtfertigung des Bösen. Gerechtigkeit heucheln ist unter diesen drei Verletzungen der Wahrheit verhältnismäßig noch die erträglichste. Jeder weiß, daß er zur Vollkommenheit verpflichtet ist. Hat er sie nicht, so sucht er sich wenigstens ihren Schein anzueignen, um mit Ehren den Menschen unter die Augen treten zu können. Das ist allerdings Sünde; darum hat auch der Herr die Pharisäer so strenge getadelt. Aber es verdient wenigstens einige Entschuldigung, denn Scham über die Fehler ist immerhin ein Zeichen, daß das sittliche Gefühl noch nicht ganz erloschen ist. Schlimmer ist es schon, den begangenen Fehler entschuldigen. Fehlen ist wenig, denn es ist menschlich. Aber leugnen, daß einer fehlte, leugnen, daß er fehlen konnte, das ist nicht mehr menschlich. Daher fühlt man augenblicklich Mitleid, ja Achtung, sobald der Fehlende seinen Fehler ehrlich gesteht. Man erkennt daran, daß sich sein besseres Wesen wieder erhebt und gegen den Fehler Verwahrung einlegt. Aber man verliert die Achtung und Hoffnung, wenn man sehen muß, daß dort, wo Fehler begangen werden, ein künstliches Streben besteht, sich den Anschein zu geben, als ob man ohne Fehler, ja wohl noch gar, als ob

man dem Fehler unzugänglich sei. Vollends unverzeihlich und empörend ist aber der Versuch, einen begangenen Fehler zu rechtfertigen. Das ist nicht bloß Unverbesserlichkeit, sondern es nähert sich sehr jener Philosophie der Hölle, wo sich alle Begriffe verkehren, wo Lüge statt Wahrheit und Betrug für Treue gilt. In der Entschuldigung der Sünde ist das noch anerkennenswert, daß man gesteht, die Sünde selber sei Sünde. Fängt aber einer gar an, die Sünde damit zu rechtfertigen, daß er sich auf den Drang der Natur, auf die unwiderstehlichen Triebe seines Herzens, auf die unerschwingliche Last der Gebote Gottes beruft, dann hat er nicht mehr weit zu jener Ruchlosigkeit, die selbst vor dem Satz nicht mehr erschrickt: zwischen gut und böse sei kein Unterschied, und das Böse könne unter Umständen großartiger und rühmenswerter sein als das Gute.

2. Die drei genannten Gründe, uns mit Unmut zu erfüllen, treffen aber der Reihe nach zu, wenn wir die Geschichte der Lehre von der Willensfreiheit verfolgen.

Auf der einen Seite erhebt sich der Mensch mit unbegreiflichem Stolz nicht bloß über sich selber, sondern buchstäblich über Gott, und das in einer Weise, daß man billig fragen muß, ob er denn auch wisse, was er sage. Der Stoizismus der alten wie der neuen Zeit hat in diesem Stück seinen Geistesverwandten, den Pharisäismus, noch um ein gutes überboten. Der Pharisäer suchte sich den Schein der Gerechtigkeit wenigstens noch durch gleißende Taten zu verschaffen. Der Stoiker aber scheut die Tat und glaubt sich Tugend durch leere Worte anlügen zu können, die um so höher klingen, je weniger ihnen die Wirklichkeit entspricht. Der Mensch könne alles, heißt es, wenn er nur wolle. Nichts widerstehe ihm. Er sei sich selbst genug[1]. Habe er nur einmal sein wahres

[1] Seneca, Benefic. 7, 3, 2; 6, 3; 8, 1. Diogenes Laertius 7, 33 121. Cicero, Acad. 2, 44.

Wesen und seine Kraft kennen gelernt, so trotze er allem Geschick, schlage alles Niedrige zu Boden[1], finde keine Tugend und keine Weisheit unerreichbar und fordere das Schicksal selber in die Schranken[2]. Es handle sich also nur um das eine, daß er sich von dem Gängelbande der Furcht oder vielmehr der entnervenden Demut losmache. Sei das einmal geschehen, so sei er frei und finde eine Kraft in sich, die er bisher nicht geahnt habe. Dann habe er keinen Grund mehr, Gott zu beneiden[3], er sei selber ebenso unabhängig, er trage seine Zufriedenheit in sich gerade so wie Gott, ja er übertreffe ihn noch dadurch, daß er sich seine Vollkommenheit unter großen Schwierigkeiten und Hindernissen erst erkaufen müsse, während jener alles von Natur habe[4]. So die alte Stoa.

Die Form dieser Ausdrücke ist nun allerdings heute etwas geändert. Aber der Geist, der sich in ihnen ausspricht, lebt noch immer ungeschwächt fort. Die Stoiker des Altertums würden sicher ihre Lieblingsgedanken in den modernen Lehren von der freien Moral und von der Religion der Humanität oder von der ethischen Kultur aufs treueste wiederholt erkennen. Denn wenn sie den Weisen unabhängig von Zeus und selbständiger als alle Götter nannten, was sagen dann die Dutzende unserer Moral- und Religionsphilosophen wie Dühring und Nietzsche und Strindberg anders, indem sie behaupten, der Mensch sei sich selber genug und brauche weder Gott noch Religion, um tugendhaft zu leben, ja er werde erst eine höhere Stufe von Bildung und Sittlichkeit erreichen, wenn er den Mut habe, sich zu seinem eigenen Gesetzgeber, zum absoluten Schöpfer seiner Überzeugungen, seines Gewissens und seines

[1] Plutarch., Stoicor. repug. 20 30, 31 et al.

[2] Seneca, Provident. 2, 6; Ep. 64, 4.

[3] Seneca, Constant. 8, 2; Provident. 1, 5; 6, 4.

[4] Seneca, Ep. 53, 11; 73, 11. Plutarch. a. a. O. 13, 2; Commun. notit. 33, 2.

Lebens zu machen? Kein Wunder, daß er bisher so verkrüppelt gewesen, so zurückgeblieben sei. Wie hätte das auch anders sein können, solange er als Knecht seufzend unter dem Joche der christlichen Sklavenmoral einherschlich? Das alles könne in einem Augenblick anders sein, wenn er den Mut habe, die Religion und den Glauben an Gott, die Quelle dieser Verkümmerung, durch etwas Vollkommenes, die echte Humanität, zu ersetzen und eine seiner würdige Herrenmoral an die Stelle des bisherigen Elendes zu setzen, kurz, den Herdenmenschen zum Herrenmenschen, den Untermenschen zum Übermenschen zu machen.

Um so jämmerlicher sticht auf der andern Seite von diesem Übermute der Kleinmut ab, den der Mensch dann wieder an den Tag legt, sobald man ihn beim Wort nimmt und ihm sagt, er möge zeigen, was er könne, oder wenn er in blinder Verwegenheit über seine Schranken hinausgestürmt ist und nun Rechenschaft darüber geben soll. Alsdann legt er eine Feigheit an den Tag, bei deren Anblick man sich erinnert, wie wahr Aristoteles sagt, der Verwegene und Anmaßende sei meistens feige. Denn während tapfere Leute vor der Gefahr bescheiden und besonnen seien, tue der Übermütige groß, solange es nicht ernst sei, wolle aber von seinen großen Reden nichts mehr wissen, sobald die Stunde zum Handeln gekommen sei[1].

Dieser Feigheit aber hat sich — mit Schmerz und Beschämung müssen wir das gestehen — fast das ganze Menschengeschlecht schuldig gemacht. Die Menschheit will alles selber können, alles alleinig sein, so zwar, daß sie selbst Gottes entbehren zu können sich vermißt. Nur eines will sie nicht sein: frei. Hört man auf ihre Reden, so schrickt sie vor nichts zurück. Gleichwohl ist nichts leichter, als sie in Schrecken zu

[1] Aristot., Ethic. 3, 7 (10), 9—12.

versetzen. Man braucht ihr bloß das einzige Wort „Verantwortlichkeit" zuzurufen. Das genügt, um sie zum Verstummen und zum Rückzug zu bringen.

Wenn wir die gesamte Reihe von Philosophen und Lehrern einer angeblichen Lebensweisheit aus alter wie aus neuer Zeit durchgehen, so ist es zum Erstaunen, wie wenige wir unter diesen finden, welche den Mut haben, sich ernstlich und unzweideutig zur Willensfreiheit des Menschen zu bekennen.

Im ganzen *Altertum* finden wir nur drei bedeutende Namen, die für die Freiheit einstehen, und unter diesen dreien müssen wir wieder von einem, von Epikur, absehen. Denn dieser schreibt dem Menschen nicht so fast verantwortliche Freiheit zu als vielmehr das Recht, zu tun, was ihm beliebe, ohne sich von irgend einer Gewalt beeinflussen zu lassen. So bleiben also nur zwei Philosophen von Einfluß, welche die Willensfreiheit annehmen, Aristoteles und Cicero. Und selbst von diesen zweien geht der erste auffallend kurz darüber hinweg[1], und der letztere schreibt seine Gründe dem berüchtigten Occam des Altertums, dem Karneades nach[2], der für jede seiner Lehren ein Ja und Nein bereit hatte, je nachdem man es eben lieber hörte. Plato spricht sich über diese Frage so unbestimmt aus, daß es schwer fällt, zu sagen, welches seine wahre Meinung war.

Die *neuere Zeit* aber scheint sich vollends durch eine allgemeine Verschwörung zur Leugnung der Freiheit verpflichtet zu haben. In diesem wenig ehrenvollen Punkt ist Luther unbestritten der Heerführer für die Neuzeit. Im buntesten Gewimmel eilen ihm Leute nach, die sich sonst wie Feuer und Wasser bekämpfen. Diesmal ist die lutherische Stock- und Blockorthodoxie ausnahmsweise mit Lessing, Kant und Hegel eben-

[1] Aristot., Ethic. 3, 5 (7), 2 ff; 3 (5), 15.
[2] Cicero, De fato 11.

so einig, wie der finstere Calvinismus und der saure Jansenismus mit der Frivolität Voltaires, der optimistische Idealismus des Leibniz mit dem Pantheismus Spinozas und dem bittern Pessimismus Schopenhauers, der Skeptizismus Lockes und Humes mit der apodiktischen Heiligsprechung der Verbrecher in der Schule von Lombroso, der Geisterfanatismus, der im Spiritismus und in der Lehre von der Suggestion und der Hypnose seine Hexensabbate feiert, mit dem rohen Materialismus von Helvetius und La Mettrie, von Moleschott und Büchner[1].

3. Daß es der Menschheit damit Ernst ist, daß sich alle diese Männer nicht zufällig wie auf einer Tummelwiese zusammengefunden, sondern daß sie sich diesmal wirklich verabredet haben und daß sie ein tiefgefühltes Interesse haben müssen, die Last der Willensfreiheit von sich hinwegzudisputieren, das können wir schwer in Abrede stellen, wenn wir einen kurzen Überblick anstellen über die hauptsächlichsten Gründe, womit sich die ihrer Ehre satten Ebenbilder Gottes die Ähnlichkeit mit den unvernünftigen Tieren einzureden suchen, um in der Sprache des Psalmes zu sprechen[2].

Da sind vorerst die Apologeten des Fleisches, oder wenn wir einen mehr zeitgemäßen Ausdruck gebrauchen sollen, die Vorkämpfer für die Rechte der Natur. Unfähig, mit der süßen Sünde zu brechen, weil sie wohl fühlen, daß sie sich das Auge ausreißen und die Hand abhauen müßten, die sie ärgert, werfen sie sich, um den Stachel in ihrem Herzen zu übertäuben, lieber gleich zum Anwalte des liebgewonnenen Lasters auf. In ihrem Namen singt Euripides:

---

[1] Eine recht übersichtliche Darstellung der verschiedenen Klassen von Leugnern der Willensfreiheit bietet Pesch, Institutiones psychologicae III 330—338. Vgl. auch Bödder, Psychologia rationalis[2] 286—293, und Cathrein, Moralphilosophie I[3] 38 ff.

[2] Ps 48, 13 21.

Die Sinnenluft ist eine Krankheit ja,
Doch keine, die der Mensch sich selbst gewählt;
Drum macht auch erst das Maß der Torheit voll,
Der dies Verhängnis Gottes ändern will[1].

Einer solchen Sprache gebührt wenigstens die Anerkennung, daß sie aufrichtig ist. Tausende denken ebenso, aber sie wollen es nicht eingestehen. Darum suchen sie sich Schanden halber hinter gelehrteren, unverständlichen Reden zu decken. Aber sollen wir wirklich glauben, es sei im vollen Ernst zu nehmen, wenn Schopenhauer in langer Beweisführung die angebliche Unveränderlichkeit des Charakters derart verficht, daß er zuletzt zu sagen wagt, den Charakter umwandeln wollen heiße ebensoviel wie Blei in Gold zu verwandeln suchen?[2] Da wäre es am besten, heute noch alle Schulen und Erziehungshäuser zu schließen und sie in Zuchthäuser zu verwandeln, über die man die calvinistischen Verse des Euripides setzen könnte:

Wie Erz ist stets Natur;
Ist einer einmal schlecht,
Dann macht ihn keine Kur
In Ewigkeit mehr recht[3],

wenn es anders unter dieser Voraussetzung noch gerechtfertigt wäre, Zuchthäuser beizubehalten.

Eine zweite Klasse bilden jene, welche den Grund für die Leugnung der Willensfreiheit in den natürlichen, sei es physischen, sei es seelischen Anlagen des Menschen selber suchen. So sagt Owen — und die Neuzeit sagt es ihm nach — der Charakter sei das gemeinsame Ergebnis aus der Gesamtbeschaffenheit des Menschen und aus den äußeren Ursachen, die auf ihn Einfluß haben, Natur, Erziehung, Gesellschaft, Geschichte. Daher sei auch kein Mensch verantwortlich für seine

[1] Euripid., Fragm. 340 (Wagner).

[2] Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung I[3] 337 ff 359 ff.

[3] Eurip., a. a. O. 805 (Wagner).

Reden und Handlungen, zu denen er ja, teils von innen, teils von außen, mit unwiderstehlicher Notwendigkeit getrieben werde. Ihn dafür strafen wäre die schreiendste Ungerechtigkeit. Die Laster seien unfreiwillige Irrtümer und Krankheiten der Seele, erforderten darum Heilung, aber nicht Strafe[1]. Diese Lehre klingt sehr modern, ist aber bloß die Erneuerung der von Sokrates und Plato, niemand sündige mit Wissen und Willen[2], und nur gegen seine Absicht sei einer schlecht[3], weshalb man ihn wohl zurechtweisen, aber nicht strafen solle[4]. Bei jedem Lasterhaften, meint Plato, müsse man deshalb eine verkehrte Naturanlage annehmen, die ihn zu dieser Krankheit veranlasse. Wie der Wahnsinn und alle in ihm verübten Torheiten ein Beweis dafür seien, daß es dem Kranken an irgend einem Organ des Körpers fehle, so würde einer gewiß auch keine Ausschweifung begehen, wenn ihn nicht die Naturanlage, eine gewisse Anlage des Körpers oder Überfülle von Säften dazu hintriebe[5]. Man sieht hieraus, daß die wunderlichen Einfälle der modernen Phrenologie, daß die verderblichen Theorien der Strafrechtslehre und Kriminalpsychologie über die gebornen Verbrecher, über die verbrecherische Disposition und über die perverse Psychose, denen Lombroso und Krafft-Ebing so große Verbreitung verschafft haben, daß die Gutachten der Gerichtsärzte und die Entscheidungen der Gerichtshöfe, die fast jede öffentliche Strafverhandlung zu einer Niederlage für das allgemeine Rechtsbewußtsein und Sittlichkeitsgefühl machen, kurz, daß unsere Entschuldigungen für

---

[1] J. H. Fichte, Philos. Lehre von Recht, Staat und Sitte seit Mitte des 18. Jahrhunderts 717.

[2] Xenophon, Memorab. 3, 9, 4. Aristot., Eth. Nicom. 7, 2 (3), 1. Plato, Meno 10, p. 77, b ff.

[3] Plato, Protagor. 31, p. 345, d.; Leg. 5, p. 731, c ff; Leg. 9, p. 861, b ff.

[4] Plato, Apol. 13, p. 26, a. [5] Plato, Tim. p. 86, b ff.

das Laster durchaus nicht so modern sind, wie ihre Erfinder glauben.

Andere suchen die Gründe zur Vernichtung der Freiheit in der angeblich unbesiegbaren Abhängigkeit des Menschen von äußerlichen Ursachen und Einwirkungen. Auf diesem Feld feiert der moderne Materialismus seine größten Triumphe. Denn hier berückt er selbst Männer, die sich tief entrüstet zeigen würden, wenn man ihnen vorzuhalten wagte, sie seien Materialisten. Das ist um so wunderlicher, je plumper die Erklärungen sind, die oft vorgebracht werden. Sicher würde sich jede gebildete Gesellschaft empört zeigen, wenn ihr ein Gelehrter sagte, der Elefant sei nichts als das Produkt von Reis, Gras und Blättern, oder das Krokodil sei eine Masse verdichteten Nilschlammes mit einem gelegentlichen Zusatz von Menschenfleisch. Dagegen spricht sie ruhig das Wort nach: Der Mensch ist, was er ißt; er ist nur die Summe von Eltern und Amme, von Luft und Wetter, von Kost und Kleidung. Als ob sich nicht mancher bei Wasser und Brot zu einem Helden der Tugend und zu einem Genie emporgearbeitet hätte, indes ein anderer die größten Geistesgaben in Rheinwein und in lukullischen Mahlen statt genährt vielmehr erstickt hat!

Aber das ist wieder ein überzeugender Beweis für die Herrschaft des Schlagwortes. Ist einmal ein solches ausgegeben, so gehört ihm die Welt, und wenn sie auch seine Unhaltbarkeit mit Händen greift. So mußte selbst ein Mann wie Karl Ritter dieser Schwachheit seinen Zoll zahlen. Seitdem dieser große Gelehrte den Ton angegeben hat, können wir kein Geschichtswerk mehr lesen, das nicht in der Einleitung haarscharf nachweist, wie die Schicksale dieses Volkes und die Großtaten jenes Helden von den geographischen und physischen Verhältnissen des Bodens und des Himmelsstriches schon zum voraus vorgezeichnet waren. Hat uns doch Viktor Hehn in seinen „Gedanken über Goethe" bewiesen, daß es ganz natur-

gemäß war, wenn der Dichter zu so übermenschlicher Größe emporwuchs, da er, genau zwischen Südwest und Nordost geboren, also buchstäblich dem Nabel der Erde entsprungen, schon durch den geographisch-ethnologischen Untergrund bestimmt war, alle Vollkommenheit des Südens und des Westens, des Ostens und des Nordens in sich zu vereinigen. War denn Goethe der einzige, der in diesem Nabel der Welt, im deutschen Jerusalem, das Licht der Welt erblickt hat? Oder glauben die Goethe-Anbeter im Ernste, daß die Frankfurter Kinder sonst alle vom Storch aus weiter Ferne zugetragen werden? Oder hat Goethe gleich einem Schwamm so sehr alle Vorzüge der ganzen Welt in sich gesogen, daß seinen Landsleuten, die doch auch zwischen Südwest und Nordost zur Welt kommen, nur übrig bleibt, die Schattenseiten und etwa noch das Geld der Menschheit anzuziehen?

Aber wer sieht nicht, daß diese phantastischen Überschwenglichkeiten ihre Widerlegung in sich tragen? Der einzige Gedanke, daß der kranke Mann auf dem günstigsten Platz der Erde, in Konstantinopel, dahinsiecht, reicht hin, um die ganze Nichtigkeit jener Theorie darzulegen. Seit Jahrtausenden ist nichts von Bedeutung mehr auf dem Boden geschehen, auf dem sich ein Perikles, Plato, Aristoteles, Basilius, Athanasius, Augustinus so große Namen erworben haben. Wenn Boden und Klima den Menschen machen, wie erklären wir das? Indes, wir haben so viel mit Nachbeten der herrschenden Zeitmeinungen zu tun und zittern so sehr vor Angst, für zurückgeblieben angesehen zu werden, wenn wir nicht blind auf diese schwören, daß wir keine Zeit finden, über solche Schwierigkeiten nachzudenken. Über die alte Astrologie, die alles aus der Einwirkung des Himmels und der Sterne erklärte und deshalb keine Willensfreiheit brauchen konnte, weil damals alles durch die siderischen Einflüsse von oben her unabänderlich festgesetzt war, lächeln wir heute, allerdings mit Ausnahmen. Dagegen

finden wir, weil eben das die Modemeinung geworden ist, gar kein Bedenken gegen dieselbe Verkehrtheit, wenn nur alles Tun und Treiben des Menschen von unten her, aus dem unwiderstehlichen Einfluß tellurischer Kräfte erklärt wird. Und seitdem sich nun gar die Statistik der Sache bemächtigt hat und uns mit Ziffern nachweist, daß es mit der Willensfreiheit nicht so weit her sein könne, da ja die Zahl der Heiraten und der Selbstmorde, der unbestellbaren Briefe und der Verbrechen in der Regel einen ziemlich berechenbaren Gang einhalten, seitdem sind unsere letzten Bedenken gegen die verschiedenen Systeme geschwunden, welche die Übermacht der rein natürlichen Einflüsse an die Stelle der Willensfreiheit setzen.

Endlich ist noch eine vierte Klasse von Leugnern der Willensfreiheit zu nennen. Dahin gehören alle, die aus falsch verstandenen theologischen Gründen die Selbstbestimmung aufheben oder doch bis zur Unbrauchbarkeit schmälern. Dieser Art sind die Fatalisten, die nur das unbeugsame, tote Schicksal, die Pantheisten und die Evolutionisten, die nur die Selbstentfaltungen des unendlichen Allwesens, die Mohammedaner, die den eisernen Willen eines unbeugsamen Gottes als einzigen Grund alles Geschehenden betrachten, die Reformatoren und die Jansenisten, die zum mindesten die Einwirkung der göttlichen Tätigkeit auf die menschliche so übertreiben, daß diese nicht mehr im wahren Sinn des Wortes frei genannt werden kann.

4. Ob unter allen diesen verschiedenen Systemen auch nur eines ist, das eine ernstliche Widerlegung verdient, das wollen wir lieber nicht untersuchen.

Wir gestehen, daß wir bei diesem Kampf zwischen der Wissenschaft und der allgemeinen Überzeugung der Menschheit nie recht an Überzeugung glauben können, weil allzu deutlich die Absicht hervortritt, den Menschen seiner Verantwortlichkeit zu entheben. Einer der entschiedensten Leugner der Willens-

freiheit, kein geringerer als Lessing, hat auch ganz offen gestanden, daß er in diesem Stück ausnahmsweise ein guter Lutheraner bleiben wolle, weil der Glaube, daß wir frei seien, zu viel Beunruhigung des Herzens mit sich bringe. Denn wären wir frei, rechnet er, so wären wir auch verantwortlich für unser Tun und Lassen. Welcher Mensch müßte nicht bei diesem Gedanken zittern?[1] Wenn aber schon ein Lessing aus diesem Grund mit Absicht seine bessere Überzeugung in den Wind schlägt, dann dürfen wir wohl bei andern, minder starken Geistern den gleichen Beweggrund voraussetzen.

Dieser Verdacht wird keineswegs dadurch entkräftet, daß es Mode geworden ist, jeden, der an dem Glauben des Menschengeschlechtes festzuhalten wagt, als unwissenschaftlich mit Verachtung zu behandeln und aus den Kreisen der Gebildeten auszuschließen, ungefähr wie Jupiter bei Lucian den Kyniskos, der ihn mit Vernunftgründen wegen des angeblichen Mangels an Willensfreiheit in die Enge treibt, damit straft, daß er ihm den Rücken wendet und ihn stehen läßt mit den Worten: ein so kecker Sophist verdiene keine Antwort[2].

Aber Kraftsprüche dieser Art beweisen nichts und schüchtern uns nicht ein. Verbannt man uns deshalb, weil wir an die Freiheit glauben, aus den Reihen der Philosophen, wie das Strauß mit kurzen Worten tut[3], so erklären wir offen, daß wir es für eine größere Ehre halten, bei solchen Widersprüchen zwischen der Philosophie und der Menschheit auf seiten des gesunden Menschenverstandes zu stehen. Übrigens haben wir diesmal den Vorteil, daß sich die Gegner selber gegenseitig verketzern, und daß sie durch die Schärfe, womit die eine Richtung die Schwäche der andern verfolgt, uns die Mühe ersparen, den Irrgängen ihrer Beweisführungen zu folgen.

[1] Lessing, Zusätze zu Jerusalems philos. Aufs. (Lachmann X 6).
[2] Lucian., Iupiter confutatus (43) 19.
[3] Strauß, Der alte und der neue Glaube § 76.

Die ewig unumstößliche Widerlegung aller Leugnungsversuche ist, wie Lessing selber zugesteht, das Bewußtsein des Menschen, daß er für seine Handlungen verantwortlich ist. Diese Überzeugung ist aber nicht bloß die Meinung einzelner Menschen oder Zeiten, nicht bloß das künstliche Ergebnis der Erziehung oder des christlichen Lebens, sondern sie ist der ganzen Menschheit eigen und war ihr längst eigen, ehe es eine christliche Offenbarung gab. Allerdings ist es auch eine Eigentümlichkeit der Menschheit, daß jeder, der gesündigt hat, die Versuchung in sich verspürt, die Verantwortlichkeit von sich abzulehnen, wie der große englische Dichter in seiner derben Weise sagt: Das ist die ausbündige Narrheit dieser Welt, daß wir, wenn wir am Glücke krank sind — oft nur durch Übersättigung —, die Schuld unserer Unfälle auf Sonne, Mond und Sterne schieben, als wenn wir Schurken wären aus Notwendigkeit, Narren durch den Eindruck des Klimas, Schelme, Diebe und Verräter durch die Übermacht der Himmelszeichen, Trunkenbolde und Lügner durch den unüberwindlichen Einfluß der Planeten und alles, worin wir schlecht sind, durch göttlichen Anstoß! Eine herrliche Ausflucht für den Lasterhaften, seine Bosheit den Sternen zur Last zu legen![1] Jedoch das ziehen die Menschen alles nur zum Schein bei den Haaren herbei. Wie wenig sie selber davon überzeugt sind, das beweisen sie am besten dadurch, daß sie davon nichts wissen wollen, wenn ein anderer sich eines Verbrechens gegen sie schuldig gemacht hat. Je strenger sie aber gegen andere sind, desto deutlicher überführen sie sich selber der Unaufrichtigkeit bei ihren Ausflüchten.

In der Tat, wenn es ein Wort gibt, das die Menschen gegen ihre Überzeugung im Munde führen, so ist es die Behauptung, sie seien nicht frei. Sie sagen Plato und Owen

[1] Shakespeare, Lear 1, 2.

die Behauptung nach, man solle Strafen und Belohnungen abschaffen, und sie vermehren täglich die Strafhäuser. Sie sprechen die Meuchelmörder frei und stellen die ruhigen Staatsbürger unter die unerträglichste Polizeiaufsicht, wenn nicht gar unter den Bann von Ausnahmegesetzen, aus Furcht, sie könnten die Freiheit zum Schaden der Menschheit mißbrauchen. Die Rechtswissenschaft verficht die Lehre, daß kein Verbrechen begangen werde, das nicht aus krankhafter Anlage hervorgehe, und weiß dann den Gesetzen, für die sie im Gewissen keinen Schutz und im freien Willen keinen Vollzug mehr findet, nur dadurch noch Sicherheit zu verschaffen, daß sie uns gleich Kindern mit dem Schreckwort vom Zwangscharakter des Gesetzes einschüchtern möchte. Die Soziologie will uns einreden, daß an die Stelle der persönlichen Freiheit die Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung getreten seien, und inzwischen geht alle Gesellschaft und alle Entwicklung in Trümmer, da kein Mensch dem Menschen, kein Stand dem andern, kein Staat, kein Volk seinem Nachbarn traut. Jeder steht jedem bis an die Zähne bewaffnet gegenüber, einzig in der Absicht, ihn mit Gewalt am Mißbrauch seiner Freiheit zu hindern.

5. In dieser Frage hat die Ehre der Menschheit unbestreitbar am Christentum, oder daß wir ohne alle Zweideutigkeit reden, am katholischen Glauben ihren Retter gefunden[1]. Wir werden uns zwar im Verlauf unserer Untersuchungen oft genug überzeugen, daß häufig eben die, welche beständig die Worte Mensch, Natur und Vernunft im Munde führen, in Wahrheit der menschlichen Natur sehr wenig zutrauen, und

[1] Gutberlet, Die Willensfreiheit und ihre Gegner, 1893. Eine übersichtliche Zusammenfassung der Lehre und der Literatur gibt Pohle im Kirchen-Lexikon XII² 1634—1665. Die Literatur verzeichnet reichlich auch Schanz, Apologie 2. Aufl. I 320 ff; 3. Aufl. I 383 ff. Eine faßliche Übersicht für pädagogische Zwecke bietet Habrich, Pädagogische Psychologie 497 ff.

daß es meist nur die katholische Lehre ist, welche die natürliche Würde, die sittliche Kraft und die hohe Aufgabe des Menschen unbefangen und der ganzen Wahrheit entsprechend anerkennt. Aber nirgend tritt das so auffallend zu Tage, wie bezüglich der Freiheit des menschlichen Willens.

Unbeirrt durch alle Widersprüche und Übertreibungen, die dem Menschen bald göttliche Unabhängigkeit zuschreiben bald wieder eine Stufe tief unter dem Tier anweisen wollen, hat der katholische Glaube jederzeit die Wahrheit festgehalten, die allein die richtige Mitte zwischen Selbstüberhebung und Selbstwegwerfung bildet. Zwar bestätigt auch er die Tatsache, die ohnehin durch die Erfahrung eines jeden mehr als hinlänglich erwiesen ist, die Tatsache, sagen wir, daß die Kraft des Willens wie der gesamten menschlichen Natur durch den Fall des Menschengeschlechtes geschwächt ist[1]. Aber trotzdem hält er unerschütterlich die Wahrheit aufrecht, daß die Freiheit des Willens ihrem Wesen nach in jedem fortdauert, und daß diese nie und nimmer ausgelöscht werden kann, so wenig wie die menschliche Natur selber[2]. Deshalb verwirft er entschieden die falsche Behauptung, daß der Mensch weder das Böse zu meiden[3] noch das Gute zu tun im stande sei[4], und bleibt dabei stehen, daß ihn die Kräfte der vernünftigen und freien Natur, die ihm in seinem jetzigen Zustand geblieben sind, befähigen, das Gute, wozu ihn seine Natur verpflichtet, zu üben, wenn auch vielleicht nicht immer und nicht unter allen Umständen und nicht in vollkommener Weise[5].

---

[1] Conc. Arausic. II, c. 8. Concil. Trident. s. 6, c. 1.

[2] Conc. Arausic. II, c. 23. Concil. Trident. s. 6, c. 1, can. 5. Propos. Quesnelli damn. 38. Thomas 1, q. 83, a. 2 ad 3. [3] Propos. Baii damn. 28 30; Quesnelli 39.

[4] Propos. Baii 27 29; Quesnelli 2 38 40.

[5] Propos. Baii 37; Quesnelli 41. Thomas 1, 2, q. 109, a. 2 4.

Und das ist nicht so zu verstehen, als ob ihn wenigstens kein äußerlicher Zwang hindern könnte, sich des Bösen zu enthalten und das Gute zu tun. Die lutherische Orthodoxie glaubt noch heute, die Vorwürfe, denen sie sich verdientermaßen durch ihre Abschwächung der Willenskraft aussetzt, dadurch zurückweisen zu können, daß sie sagt, sie halte dafür, den Begriff der Freiheit genügend gewahrt zu haben, wenn sie lehre, daß der Mensch in allen zurechnungsfähigen Zuständen von äußerlichem Zwang frei sei[1]. Aber hierin täuscht sie sich ernstlich. Schon die Jansenisten vermeinten mit derselben Ausflucht dem Vorwurf entgehen zu können, daß sie die menschliche Freiheit beeinträchtigten. Die Kirche hat aber ihre Erklärung verworfen, ja als häretisch gebrandmarkt[2].

Und zwar mit Recht. Das versteht sich von selber, daß, wo Gewalt möglich ist, keine Freiwilligkeit bestehen kann[3]. Aber der Wille und seine Tätigkeit ist als etwas rein Innerliches dem Einfluß der äußerlichen Gewalt überhaupt entrückt. Diese kann verhindern, daß der Wille eine äußerliche Wirkung, die er beabsichtigt, hervorbringe, ihn selber aber kann sie nicht zwingen[4]. Wenn deshalb im Ernst von Willensfreiheit die Rede sein soll, so kann es nicht genügen, zu sagen, diese bestehe nur darin, daß keine fremde Macht den Willen von außen zwingen könne, sondern das ist Willensfreiheit, und nur unter der Bedingung ist der Wille frei[5], daß ihn erstens innerlich keine Nötigung bestimmt, sich so oder so zu entscheiden[6], daß

---

[1] Delitzsch, Bibl. Psychologie[2] 165.

[2] Propos. Baii 39 41 66; Iansenii 3.

[3] Thomas 1, 2, q. 6, a. 5. [4] Ebd. a. 4.

[5] Wie die alte Schule sagt: Zur Freiheit genügt nicht die libertas a coactione, sondern sie erfordert die innere libertas indifferentiae.

[6] Thomas 1, 2, q. 10, a. 4; Verit. q. 5, a. 5 ad 1; Pot. b. 3, a. 7 ad 13; Malo q. 6, a. un. ad 3.

er zweitens in sich selber durchaus frei ist, sich für dieses oder jenes zu bestimmen, das eine oder das andere zu wählen, eine Tat auszuüben oder zu unterlassen, sie so oder anders zu gestalten[1], und daß er drittens die wahre Herrschaft über seine Tätigkeit und somit auch die wahre Ursächlichkeit seiner Entscheidung in sich hat[2].

6. Dies ist der Sinn des Lehrsatzes von der menschlichen Freiheit. Dafür trägt der Mensch die Bestätigung in sich selber. Wer immer den Gebrauch seiner Geisteskräfte besitzt, der weiß, daß er mit seiner menschlichen Natur zwei Gaben besitzt, die er nicht verlieren kann, solange er seiner Natur nicht verlustig geworden ist, nämlich die Erkenntnis dessen, was für ihn Pflicht ist, und die freie Selbstentscheidung zwischen gut und bös, zwischen Erfüllung oder Übertretung der Pflicht.

Gott hat zwar den Menschen geschaffen für sich, aber er hat ihn der Macht seiner eigenen Entschließung überlassen[3]. So sagt die Schrift, so wird es uns in unserem eigenen Innern bestätigt. Gott konnte uns kein größeres Zeichen seines Vertrauens geben. Dadurch hat er die Erfüllung seiner höchsten Absichten in die Hand des Menschen gelegt. Wäre es ihm bloß um seine Ehre zu tun gewesen, so konnte er sicherer dafür sorgen, daß seine Pläne nicht vereitelt würden; er hätte sie bloß durch unfreie Geschöpfe mit Notwendigkeit durchführen lassen dürfen. Man möchte aber beinahe sagen, er habe die Ehre des Geschöpfes der eigenen Ehre vorgezogen. Doch nein, das wäre irrig, wenn es schon oft durch die Schuld und zur Unehre des Menschen so scheint. Die Ehre des Schöpfers und die Ehre des Geschöpfes sind nie im Widerspruch. Gott selbst sucht seine Ehre durch die Ehre des Menschen. Eben

[1] Thomas 2, d. 28, q. 1, a. 1; verit. q. 6, a. 3 ad 3; 1, q. 82, a. 1 ad 3.

[2] Thomas, C. gent. 3, 111 112; Potent. q. 3, a. 7 ad 5.

[3] Sir 15, 14.

um ihm zu sagen, daß es keine höhere Ehre für ihn gebe als die, die Ehre seines Gottes zu fördern, und daß Gott keine andere Ehre von ihm verlange als eine, durch die er sich selber ehrt und adelt, eben darum hat ihn Gott frei gemacht nach seinem eigenen göttlichen Bild.

Aber der Ehre entspricht auch die Größe der Verpflichtung. Jetzt liegt Gottes Ehre in des Menschen Hand und zugleich seine eigene Ehre. Seine Sache ist es, entweder seiner besseren Natur, dem Licht seiner Vernunft, dem heiligen Willen seines Herrn zu entsprechen und sich so selber zu dem Ziel zu entwickeln, für das er geschaffen ist, oder mit seiner eigenen besseren Einsicht, seinem edleren Wesen und dem Gebote Gottes in Widerspruch zu kommen und so seine Aufgabe unerfüllt zu lassen, seine Vervollkommnung zu versäumen und sich selber zu verderben. Denn niemals entspricht der Mensch in einem Ding, es sei groß oder klein, dem, was Gottes Wille und Gottes Ehre von ihm verlangen, ohne daß er dadurch selber besser wird und seiner Vollendung näher kommt. Und niemals fällt er, und wäre es auch in einer kleinen Sache, von seiner Aufgabe ab, ohne daß er dadurch in entsprechender Weise seiner eigenen Natur, seiner Ehre und Vervollkommnung Schaden zufügt.

Darum kann es kein unbedachteres Wort geben, als wenn der Mensch auf alle Mahnungen mit Stolz erwidert: Bin ich nicht mein eigener Herr? Kann ich nicht tun, was ich will? O Mensch, wie magst du Spott treiben mit dir, mit deiner Ehre, mit deiner Aufgabe, mit deinem letzten Ziel? Wahrhaftig, es ist keine Kleinigkeit, sein eigenes Wesen in eigener Hand zu haben, sein eigenes Schicksal von seinem eigenen Willen abhängig zu wissen. Du rühmst dich, dein eigener Herr zu sein. Nun denn, dann zeige dich auch als Herr über dich und sei es zu deiner Ehre. Mit Grund bist du stolz darauf, daß du tun kannst, was du willst. Aber

wolle doch nichts anderes als deine eigene Ehre und dein Heil! Dein Werk ist deine Ehre, dein Werk deine Schmach; an deinem Willen liegt dein Heil, an deinem Wollen und Tun dein Unheil.

7. Nur das Wollen, das ernste und kräftige Wollen, nur die zur Tat gewordene Freiheit entscheidet über unsere Ehre wie über unser Schicksal, nicht das Hören, nicht das Einsehen, nicht das Billigen noch das Wünschen.

Kein Wunder, daß die Welt diese ernste Wahrheit nicht faßt, wenn sie nicht einmal an die Freiheit glaubt. Wo kein Ehrgefühl, da kein Pflichtgefühl. Zu den größten Übeln der Zeit gehört die unverantwortliche Vernachlässigung des Willens. Die einen glauben alles getan zu haben, wenn nur der Verstand ausgebildet ist; die andern sind zufrieden, sobald einige bessere Gefühlsregungen durch ihr Herz geflogen sind. Das aber auch ernstlich zu wollen, allen Hindernissen und Schwierigkeiten zum Trotz das durchzusetzen, was man als Pflicht erkannt, was einen als gut und schön begeistert hat, das wird vernachlässigt. Dazu erzieht man die Jugend nicht mehr, davon dispensieren sich die Großen. Darum sind wir alle so feig, darin liegt der Grund, warum allem Gerede von Heroen- und Übermenschentum zum Trotz keine Männer, keine Charaktere, keine Heiligen mehr gedeihen, nicht einmal mehr Leute, die sich einen Schluck versagen, einen Bissen entziehen, in einen sauern Apfel ohne Mundverziehen beißen können.

Wozu aber dann all unser Wissen und alle unsere Bildung? Einsehen macht nicht das Leben besser, sondern nur die Verantwortung größer. Die Rührung verfliegt schnell und läßt mit der Täuschung, als sei man vollkommener geworden, weil einen das Gute für einen Augenblick ergriffen hat, den geheimen Tugendstolz zurück, das größte Verderbnis der Menschen im Bunde mit der Verweichlichung.

Aber nein. Nur wer selber mit seinem Willen das Gute ergreift und festhält, bis es in ihm zur Tat und zur Wahrheit geworden ist, der hat einen Schritt zum Besseren getan. Darum ist alles gut und jeglicher Pflege wert, Erkenntnis und Vorsatz, edler Wunsch und ideale Begeisterung, aber das Entscheidende ist das ernstliche Wollen. Was kann mehr zur Besserung und zum Streben nach Tugend bewegen als das hinreißende Beispiel der Heiligen, als das erschütternde Wort eines gotterfüllten Bußpredigers, als der Stachel des Gewissens, gegen den auszuschlagen ein Ding der Unmöglichkeit ist? Aber all das sind nur äußere Antriebe. Der Erfolg liegt immer beim Willen. Nicht einmal die allmächtige Gnade Gottes ersetzt ihm den eigenen Schritt. Bringt er diesen nicht über sich, so ist sie ihm umsonst gegeben, und wäre sie so mächtig wie die dem Saulus angebotene. Nur wenn der Mensch frei seinen ganzen Willen dazu gibt, vermag die Gnade ihre letzten Zwecke mit ihm zu erreichen.

8. Also der Mensch ist frei. Das bedeutet jedoch nicht, daß er unabhängig sei. Er kann vieles, wenn er seinen Willen bildet und gebraucht, denn durch die Übung erlangt jede Fähigkeit Geschmeidigkeit und Kraft, aber er kann nicht alles. Er kann seiner mächtig werden und großer Schwierigkeiten, aber niemals allmächtig.

Selbst wenn der Mensch nicht gefallen, sondern geblieben wäre, wie er aus der Hand Gottes hervorgegangen ist, hätte er allen Grund, bescheiden und vorsichtig zu sein. Er hängt so viel von der Erziehung und von der Umgebung, so viel von Überlieferung, Volkstum und Geschichte, so viel von den Umständen wie von seinem augenblicklichen Wohlbefinden ab; das Klima, das Wetter, die Jahreszeit üben so großen Einfluß, die Ereignisse wirken mit solcher Macht auf ihn, die eigene Gewohnheit, das Herkommen, die allgemeine Meinung, der Volkscharakter, die öffentliche und die Standessitte beherrschen

ihn so, daß nur Philosophen, die alle Erfahrung und alle Tatsachen verachten, von Autonomie, von Herrentum, von Selbstherrschaft des Menschen reden können.

Hier haben die, welche die unbequeme Last der Verantwortung abschütteln möchten, leichtes Spiel, um ziffermäßig, oder wie man sagt, statistisch nachzuweisen, daß der Mensch unter Einwirkungen stehe und nach Gesetzen lebe, die jede Willensfreiheit auszuschließen scheinen. Sie lassen sich auch diese bequeme Gelegenheit nicht entgehen, um die Übertreibungen der Heldentheorie von Carlyle und Nietzsche in ihrer ganzen Unhaltbarkeit an den Pranger zu stellen. Insofern haben wir allen Grund, ihnen für ihre Arbeit dankbar zu sein. Wir haben jedoch keinen Grund, ihretwegen die Willensfreiheit selber zu leugnen, wie es die Vertreter jener Lehre tun, die man die Psychologie der Massen nennt, jener Lehre, die nicht selten den Menschen nur als willenloses Werkzeug der Umgebung hinstellt. Was sie beweisen, ist nur, wie wir soeben sagten, daß die Freiheit des Menschen nichts weniger als Unabhängigkeit ist. Das aber wußte der Kenner des eigenen Herzens und der Menschheit längst, ehe Taine seine Lehre vom Milieu ausgebildet hat[1]. Es gehört in der Tat wenig Erfahrung an sich und an andern dazu, um sehr oft voraussagen zu können, wie dieser oder jener Mensch, wie dieses oder jenes Volk in diesen oder jenen Verhältnissen handeln werde. Diplomaten und demagogische Volksverführer bauen darauf ihre feinsten Pläne; Redner und Schriftsteller danken dieser Kenntnis ihre besten Erfolge. Wenn man von einem sagt, er sei ein feiner Psychologe, so bedeutet das nichts anderes, als daß er durch beharrliche Beobachtung des eigenen und fremden Handelns wisse,

[1] Über diese Theorien und die Literatur dazu s. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode [3] 617 ff. L. Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie 530 ff. Vgl. auch Rocholl, Philosophie der Geschichte II 541 ff.

welche Dinge man benutzen, welche Saiten des Herzens man anschlagen müsse, um beinahe mit Sicherheit eine beabsichtigte Wirkung hervorzurufen.

Gilt aber das vom Menschen überhaupt, so hat es doppelte Bedeutung in seinem jetzigen Zustande des Verfalles. Es ist ein Zug zur Trägheit und Weichlichkeit in uns, eine Feigheit, wo es gilt, unsere Überzeugung zu vertreten, unsern Vorsätzen treu zu bleiben, der Ungunst von Widerspruch und Zurücksetzung Trotz zu bieten, wir zeigen eine Halbheit und Schwäche des Willens, eine Scheu vor Überwindung, eine Unbeständigkeit, die nun und nimmer natürlich sein kann. Wo liegt der eigentliche, der tiefste Grund hiefür? Er liegt im ganzen Menschen. Aber seine letzte Wurzel ist nicht schwer zu finden, sie ist dort, wo die Entscheidung liegt, dort, wo alle Verantwortung ruht, sie liegt im Willen. Der Verstand erkennt das Gute und das Schöne. Das Herz begeistert sich dafür. Der Wille möchte es tun und wünscht, daß es schon getan wäre, aber er tut es nicht. Ich verstehe mich selber nicht, sagt der Apostel. Das Gute, das ich möchte, tue ich nicht; das Böse, das ich hasse, tue ich. Das Wollen kommt mir nahe, aber das Ausführen bringe ich nicht zuwege[1].

Wer sind krank überall, aber nirgends mehr krank als am Willen. Hier ist der Sitz des Leidens. Von hier geht alles aus, was immer in uns ungesund ist. Keine Feigheit, kein Unterliegen, keine böse Tat, für die nicht der Wille verantwortlich wäre, sie müßte sich nur im Zustand der Unzurechnungsfähigkeit ereignet haben. Wir mögen einige Milderung in all den Umständen haben, auf die wir so gerne die Schuld schieben, der wahre Missetäter ist doch immer der Wille, der seiner Pflicht untreu ist.

[1] Röm 7, 15 18.

9. Brauchen wir also Heilung, so brauchen wir vor allem Heilung des Willens. Die Vorbedingung für alle Heilung ist aber Enthaltsamkeit oder Diät. Diese muß der Kranke selber üben. Nur so kann der Arzt mit seiner Arznei helfen. Wo aber der Kranke selber das Seinige nicht tun, wo er also nicht geheilt sein will, da kann der Arzt nichts wirken. Deshalb wird unsere kranke Natur und damit unser Wille selbst nicht wieder gesund, ohne daß wir uns zu ernster Selbstüberwindung entschließen. Ohne Aufraffen zum eigenen Wollen, ohne Selbstverleugnung, ohne Abtötung, ohne Buße keine Hoffnung auf Gesundung.

Freilich ist das noch nicht die Heilung selber. Heilen kann uns nur der Arzt mit der von ihm bereiteten Arznei. Der Arzt des Willens ist Gott, der Schöpfer des Willens, der einzige, der ihm überlegen ist und in ihn dringen kann; und die Arznei ist die übernatürliche Gnade, die einzige Kraft, die stärker ist als unser Wille. Mit dieser kommt uns der himmlische Arzt in seiner Güte zuvor, mit dieser weckt er den Willen aus seinem tödlichen Schlummer, mit dieser richtet er ihn empor, mit dieser hilft er jeder Bewegung, die jener zu machen hat. Aber so viel Kraft besitzt der Wille schon, daß er sich als schwach und krank bekennen, daß er das Verlangen hegen könne, wieder zu werden, was er sein soll, daß er sich wenigstens bereit finden lasse, die Hilfe des Arztes anzunehmen.

Merkwürdig, daß der Mensch, so ungemessen stolz auf seine Kraft, von ihr gerade dort nichts wissen will, wo er Gelegenheit hätte, von ihr zu seinem Besten Gebrauch zu machen! Merkwürdig, daß die göttliche Offenbarung, die so viel Not hat, uns glaubhaft zu machen, wie wenig wir ohne die Gnade vermögen, noch größere Not hat, uns glaubhaft zu machen, wie viel, wie viel mehr, als wir zugestehen wollen, wir selber zu leisten vermöchten!

10. Darum hängt trotz aller natürlichen Schwäche, trotz des Verderbens, das in den Menschen eingedrungen ist, unsere Gesundung, unsere Vervollkommnung, unser Heil vom freien Willen ab. Der Mensch hat vor sich Gutes und Böses Leben und Tod; was er will, das erhält er[1].

Wählt er das Böse, so ist er böse. Er selber ist es, der sich böse macht, nicht die Natur, nicht die Verführung, nicht die Gelegenheit. Alles dieses mag ihn entschuldigen und seine Schuld vermindern, aber die Sünde kommt nicht von außen, sondern vom freien Willen des Menschen. Die Leidenschaft mag groß sein und der Reiz gefährlich. Dennoch heißt es immer: Deine Begierde muß unter dir sein, du kannst über sie Herr werden[2]. Solange der Wille ihr nicht zustimmt, ist es Versuchung, aber keine Sünde. Auch Joseph empfand den Reiz der Verführung. Auch Susanna seufzte in der Gefahr. Auch Paulus fühlte den Pfahl im Fleische[3]. Die Heiligen alle, die im Glutofen der Versuchung und der Kämpfe von innen wie von außen geläutert worden sind, können uns mit Job zurufen: Auch wir haben ein Herz gehabt so gut wie ihr[4]; auch unsere Kraft war nicht von Stein und unser Fleisch nicht Erz[5]. Aber so schwer die Versuchung, so nahe die Gefahr, so unerschütterlich war ihr Wille, und darum kam es zu keiner Sünde. Sie lagen mitten in den Flammen, aber das Feuer berührte sie nicht und kein Geruch des Todes blieb an ihnen. Zwar kostete es sie schreckliche Kämpfe. Sie brannten sich mit glühendem Eisen, um Feuer mit Feuer zu löschen. Sie stürzten sich in die eisigen Wellen und wälzten sich im Schnee, denn sie fürchteten weniger Schaden von der Erstarrung der Glieder als von dem Brande der Lust. Sie zerrissen sich das Fleisch mit Dornen und Geißeln, um durch

[1] Sir 15, 18. [2] Gn 4, 7. [3] 2 Kor 12, 7.
[4] Jb 12, 3. [5] Ebd. 6, 12.

Blut den Willen im Kampfe gegen die Begierde zu stärken. Wir erschrecken, wenn wir davon hören. Mit Unrecht. Denn ein so erhebendes Beispiel sollte uns eher unserer Kraft mahnen. Dieses heldenmütige Ringen der Heiligen zeigt uns, wieviel der Wille — allerdings mit Hilfe der Gnade, die ihm indes beständig angeboten ist — selbst in der schwersten Anfechtung vermag. Mit welchem Mut wagen also wir, die wir nicht halb so schwer versucht werden, wir, die wir noch lange nicht bis aufs Blut widerstanden haben im Kampfe gegen die Sünde[1], mit welcher Stirne wagen wir zu sagen: Wir konnten nicht anders? Wie mögen wir, die wir die Sünde selber aufsuchen, der Wahrheit so Gewalt antun, daß wir die Ausrede gebrauchen: Die Sünde, die Versuchung, die Natur hat es uns angetan? Irret nicht, meine Brüder, sagt der Apostel. Ein jeder wird versucht, indem ihn die eigene Begierlichkeit reizt. Aber erst wenn die Begierde durch den Willen empfangen hat, gebiert sie die Sünde. Dann aber allerdings gebiert sie auch den Tod[2].

Wählt aber der Wille das Gute, so wird der Mensch gut. Und eben daß er sündigen konnte und nicht gesündigt hat[3], das ist es, was ihm so hoch angerechnet wird. Je größer die Gefahr, je leichter der Fall, um so höher das Verdienst, wenn er gleichwohl standhaft blieb. Jene sogenannte Apathie, die angebliche Erhabenheit über die Schwachheiten des Fleisches, mit der die stoische Ethik und die lügenhafte Ästhetik groß tun, die vorgegebene Unempfindlichkeit gegen die Regungen der Leidenschaften und der Natur, worin abermals Stoiker und ihre Nachbeter die Tugend suchen, ist das gerade Gegenteil von ihr. Wäre sie möglich, so hätte es mit Tugend und Heiligkeit und Verdienst ein Ende. Menschen, denen eine solche Natur zu teil geworden wäre, könnte man mit Job

[1] Hebr 12, 4. [2] Jak 1, 14 15. [3] Sir 31, 9 10.

Steine nennen, aber keine Heiligen. Das ist einer der seltsamsten Vorwürfe, die man unsern Heiligen macht, daß sie oft in so große Gewissensnot gerieten, und eine der unbesonnensten Anforderungen, die eine pietistische Tadelsucht an sie stellt, daß Versuchungen an sie gar nicht einmal hätten kommen sollen. Eine solche Sprache wird einst im Gericht schwer auf die fallen, die sich getrauten, sie im Munde zu führen. Nein, die Heiligen waren Menschen wie wir alle, und darum konnten sie versucht werden und konnten auch fallen. Sie waren oft der Gefahr sehr nahe, größerer Gefahr näher auf ihren hohen Pfaden als wir unten in der Tiefe. Sie hatten keinen Augenblick, da sie ohne Vorsicht zu wandeln wagten. Sie glaubten sich nie sicher, nie fertig. Und gerade darin liegt der Grund, warum es ihnen von Gott und von allen, die den Menschen kennen und achten, so hoch angerechnet wird, daß sie nicht gefallen sind, sondern daß sie sich aufrecht erhalten haben. Denn nicht eine glücklicher angelegte Natur hat sie zu Heiligen gemacht, sondern ihr stärkerer Wille, der die böse Natur kräftiger gebändigt und die unterstützende Gnade treuer benutzt hat.

Würden wir uns weniger auf die angeblich ganz anders geartete Natur der Heiligen ausreden und mehr ihre Willenskraft nachahmen, auch wir könnten Heilige werden wie sie. So aber seufzen wir immer über unsere Schwäche und erwarten unsere Tugend von einer günstigeren Gelegenheit, von einer andern Umgebung oder Beschäftigung, von der Veränderung des Ortes und des Standes, von der Zukunft, von einem Wunder der Gnade. Darum bleiben wir, die wir sind, oder gehen vielmehr immer rückwärts. Aber *Tugend* ist *Sache des Willens* und nicht der Natur oder bequemer äußerer Verhältnisse, und ein gutes Leben liegt an der freien Entscheidung für die erkannte Pflicht und an der beharrlichen Treue im Guten trotz aller Hindernisse und Gefahren. Das aber kann

dem Menschen niemand geben als er sich selbst. Keine Macht wird das für ihn tun, nicht einmal die Gnade Gottes nimmt es ihm ab. Sie tut, was ihm nicht möglich ist, sie hilft ihm sogar in dem, zu was er selber fähig ist, sie legt ihm aber um so mehr die Pflicht auf, zu tun, was an ihm ist.

So liegt zuletzt alles am Willen, alles an der Erkenntnis seiner Schwäche, alles an der Würdigung seiner Kraft. Welch ein geheimnisvoller Abgrund ist dieser unser Wille! Der Sitz aller unserer Krankheit, das Mittel unserer Heilung, die einzige Ursache, die wir anklagen können, wenn wir unserer Ehre und Bestimmung untreu werden; der einzige Hebel, den wir zur Hand nehmen können, wenn wir uns unserer Pflicht erinnern. Der Wille war es, der den Saulus, der Wille, der den Paulus machte. Derselbe Wille führte Magdalena hinab in die Tiefen der Sünde, derselbe Wille, der sie, vereint mit der Gnade, zurückführte zu den Füßen des Herrn und hinaufhob bis zu seinem heiligsten Herzen. Indem uns der Schöpfer mit seinem göttlichen Ebenbilde den freien Willen eingießt, ruft er uns also das ernste, schwere Wort zu, das wir jeden Tag beherzigen sollen: Zu Zeugen rufe ich heute an Himmel und Erde, daß ich euch vorgelegt habe Leben und Tod, Segen und Fluch. So wähle denn das Leben, und du wirst das Leben haben[1].

[1] Dt 30, 19.

Fünfter Vortrag.

Die Leidenschaften.

1. Nicht ohne Grund tröstet man sich so gerne mit dem Worte des Dichters: Es kann der Frömmste nicht in Frieden bleiben, wenn es dem bösen Nachbar nicht gefällt. Dieser Spruch bezeichnet in der Tat den Pegel, über den sich die sittliche Tatkraft der Welt nicht leicht erhebt. Ihre Überzeugung ist die öffentliche Meinung, ihre Tugend der allgemeine Brauch. Unter Anständigen anständig, unter Friedlichen ruhig; zufrieden, wenn einem nichts fehlt; artig, wenn einem artig begegnet wird: das ist der gebildete Durchschnittsmensch. Er selber drückt es täglich in hundert verschiedenen Wendungen deutlich genug aus: Machen es ja andere auch nicht anders! O da sollten Sie erst andere sehen! Was brauche ich besser sein zu wollen als alle übrigen auch? Wenn mich der Beleidiger um Verzeihung bittet, dann verzeihe ich ihm; wenn mein Sündengenosse mich nicht mehr versucht, dann will ich schon hoffen, daß auch von mir nichts Böses mehr geschieht. Das ist die echte Weltmoral, eine Moral, nach der einer ganz rechtschaffen sein kann, wenn nichts Anlaß zur Sünde gibt, und wenn die öffentliche Stimmung und Übung erträglich gut ist.

Diesmal aber mutet uns die sonst so milde Moral des Christentums mehr zu. Wollten wir unser Wohlverhalten von dem allgemeinen Rechttun abhängig machen, so hätten wir es mit ihr von vornherein verdorben. Denn das ist einer ihrer ersten Erziehungsgrundsätze, daß sich jeder selber zu dem machen

muß, was er werden soll. Was die christliche Moral zumeist von jeder andern unterscheidet, das ist das Streben, den Menschen sittlich *selbständig* zu machen und ihn erst dann an die Gemeinschaft zu weisen, wenn dies ohne Gefahr für ihn geschehen kann. Ihr zufolge muß einer vor allem andern Herr des Bösen, Herr der Gelegenheit und der Gefahr, Herr seiner selber werden, der einzige Mittelpunkt seines eigenen Handelns, eine freie, selbständige Persönlichkeit.

Hier erhalten wir darum eine ganz andere Unterweisung, als sie der Dichter gibt. Schon der jüdische König, der doch sonst die Leidenschaftlichkeit des Orientalen keineswegs verleugnet, rühmt sich, daß er sogar mit denen friedlich lebe, die den Frieden hassen[1]. Der Apostel befiehlt aber vollends: Laß dich vom Bösen nicht überwinden, sondern überwinde das Böse durch das Gute[2]. Mit Friedsamen Frieden wahren und unter Guten gut sein ist gut, aber nichts Außerordentliches. Sich vom Bösen nicht überwinden lassen ist etwas Großes. Aber unter Böse und Friedlose den Frieden tragen, sie selber gut und friedsam machen, kurz, das Böse mit dem Guten überwinden, das verdient die höchste Bewunderung.

Allerdings wird dieser letzte Grad von Tugend nicht jedem als Pflicht auferlegt. Was aber allen befohlen wird, ist dies, die Tugend nicht von fremder Tugend abhängig zu machen. Weit entfernt davon, daß wir warten dürften, bis andere uns Tugend und Frieden geben, sind wir verpflichtet, uns selber Tugend und Frieden zu verschaffen, d. h. allem Widerspruch der Welt zum Trotz mannhaft zu erkämpfen.

Wollen wir also die ganze christliche Sittenlehre in einen Satz zusammenfassen, so können wir diesen so ausdrücken: Tugend und deren Lohn, der Friede, werden nicht empfangen, sondern müssen errungen werden.

---

[1] Ps 119, 7. [2] Röm 12, 21.

2. Ist aber der Friede in diesem Jammerleben gleichwie die Tugend nur der Siegespreis für glücklich bestandene Kämpfe, dann ist leicht einzusehen, warum es so wenig Frieden gibt, und warum selbst dort, wo man sich seiner rühmt, so selten wahrer Friede zu finden ist.

Nicht jeder Friede ist nämlich echt. Es gibt Menschen, die immer: Friede, Friede! rufen, wo doch kein Friede möglich ist[1]. Das sind keine Apostel des Friedens, sondern der Trägheit, keine Boten der Heilung, sondern Vorboten der Fäulnis, keine Liebhaber der Ehre, sondern Wegweiser zur Schmach. Nicht unpassend hat man sie Fanatiker des Friedens genannt. Gewiß, das ist auch Fanatismus, und zwar eine der häßlichsten Arten, daß einer Ruhe um jeden Preis genießen will, und müßte er darob auf Glauben und Überzeugungstreue, auf Ehre und Tugend, auf Pflicht und Freiheit verzichten und sich das Unwürdigste gefallen lassen.

Dennoch haben auch diese falschen Apostel ihr Gutes; denn sie machen es uns leichter, zu begreifen, daß zum wahren Frieden kein anderer Weg führt als entschlossener Kampf. Diese Wahrheit mag unbequem sein für die menschliche Feigheit und für den Hang zur Trägheit, sie ist aber die einzige, die unserer Ehre dient. Es müßte einer auf alles Ehrgefühl verzichtet haben, wenn er nicht allen Wechselfällen, aller Ungewißheit des Ausganges zum Trotz den offenen Krieg der feigen Unterwerfung unter einen tückischen Feind vorzöge. Wie sollte erst jener der Schmach entgehen, der einen Kampf scheut bloß deshalb, weil er Schweiß und Blut kostet, obwohl ihm doch Sieg und Friede in sicherer Aussicht stehen, so er nur anders rechtmäßig kämpft?

3. Dieser Gedanke gibt uns den Schlüssel zur Lösung einer Schwierigkeit, die sich uns oft auf dem Gang durch die Ge-

[1] Jr 6, 14; 8, 11.

schichte entgegenstellt. Wie sollen wir es mit dem Glauben an eine höhere Kraft im Christentum vereinbaren, wenn wir in der klassischen Literatur und Kunst des Altertums und hie und da, obgleich selten, bei denen, die alles Christentum ausgezogen haben, einen Frieden, eine Harmonie finden, von der in der christlichen Kunst höchstens der Heliand und Fiesole Beispiele, allerdings nach höherer Art, liefern? Die Antwort darauf liegt nahe.

Das antike Heidentum genoß eines gewissen Friedens. Niemand, der einige Bekanntschaft mit den Geisteswerken des Altertums gemacht hat, kann leugnen, daß in manchen eine gewisse klassische Ruhe und Würde an den Tag tritt, die uns Bewunderung einflößt. In andern macht sich freilich auch wieder das Gegenteil arg geltend.

Die Feinde des Christentums haben nicht versäumt, das mit einer doppelten Übertreibung gründlich auszubeuten.

Auf der einen Seite stellen sie die Sache so dar, als ob das ganze Altertum und als ob jedes Mitglied der vorchristlichen Menschheit in wahrhaft göttlicher Harmonie gelebt hätte. Ob es ihnen damit Ernst ist, ob ihre Begeisterung nicht zum großen Teil auf Einbildung und auf Unkenntnis der wirklichen Zustände beruht, das sind freilich andere Fragen. Es unterliegt auch keinem Zweifel, daß, wie überhaupt das törichte[1] Lobpreisen der alten Zeiten aus einer geheimen Selbstüberhebung über die Mitwelt hervorgeht[2], so insbesondere die einseitige Anbetung des klassischen Altertums der Ausfluß eines gewissen Stolzes ist, der uns glauben machen möchte, wir seien selber halbe Perikleße und Cäsare, wenn wir uns so ungemessen als Bewunderer ihrer Zeitgenossen und Sklavenherden enthüllen. Dies also ist der erste Fehler, dessen sich die unbescheidenen Lobhudler des Altertums schuldig machen.

---

[1] Prd 7, 11. [2] Aristot., Rhetor. 2, 13, 12.

Anderseits deuten sie, und das sicher mit bewußter Übertreibung, die leisesten Andeutungen von Mißtönen in der Literatur und der Geschichte des Christentums ohne weiteres so aus, daß es scheinen muß, als habe die Offenbarung jenen wunderbaren Frieden, dessen der Mensch ohne sie genossen habe, gründlich aus den Herzen gerissen und an dessen Stelle nichts als Zwiespalt zu setzen gewußt[1]. Ja man geht so weit, das Christentum selbst dafür verantwortlich zu machen, daß Männer, die doch im Glauben oder im Leben mit ihm gebrochen haben, ihren Abfall mit unerträglicher Zerrissenheit im Innern und nicht selten auch mit auffallender Unstetheit im äußerlichen Leben büßen müssen. Es müsse, sagt Ebrard, schlimm stehen mit der Kraft der Heiligung in der Kirche, wenn in ihr ein so genialer, leichtfertiger Abenteurer möglich sei wie Benvenuto Cellini[2]. Man könne sich leicht denken, was es mit dem Christentum auf sich habe, meint Vischer, wenn es Leute von der Frivolität eines Wieland erzeuge[3].

Nun, wieviel das Christentum, zumal der katholische Glaube mit Cellini und Caravaggio, mit Wieland und seinen Geistesbrüdern, mit Heinse und Paul Heyse zu tun hat, das zu untersuchen können wir uns sparen. Dagegen sollte man meinen, gerade das wäre zur Ehre unseres Glaubens, daß er selbst starke Geister, wie einen Michelangelo und Leonardo da Vinci, die sich innerlich von ihm losgerissen oder doch zu seinen Forderungen in Widerspruch gesetzt haben, in ihrer Abwendung von ihm nie zur Ruhe kommen läßt.

Allein man kehrt absichtlich die Sache um. Nicht das findet man tadelnswert, daß sich Fäustlinge deshalb, weil sie die gewöhnlichen Däumlinge um einen Zoll überragen, von

---

[1] Rückert, Kulturgeschichte des deutschen Volkes II 292 ff.
[2] Janssen, An meine Kritiker 94 f.
[3] Vischer, Ästhetik I 157.

der Unterwürfigkeit unter die Gebote Gottes freisprechen, sondern das sei zu bedauern, sagt Lecky, daß das Christentum selbst den gerngroßen Genietummeln den unnatürlichen Zwang zumute, ihre Begabung und Kunst den gemeinen Gesetzen zu unterwerfen. So versetze es sie notwendig in die peinlichsten Kämpfe. Da müßten sie entweder unterliegen oder frech und übermütig werden[1]. Warum so störend in den heiligen Frieden des naiven Herzens eingreifen? Nie würden wir Menschen gleich Schubart finden, so meint Strauß, wenn man sie gewähren ließe, wie sie ihre Natur treibt. Nur das Christentum könne derlei Strobelköpfe hervorbringen. Eine solche Zerfahrenheit, ein solcher Zwiespalt von Geist und Sinnlichkeit, ein solches Hin- und Herstürzen bald in niedrige Ausschweifungen bald in widerliche Frömmelei, wer anders sollte das verschuldet haben als jener düstere Feind aller gesunden menschlichen Empfindungen? Der Christ werde im besten Falle nur ein auf einer gezähmten Bestie reitender Engel, ein Mensch aus einem Guß, ein ganzer Mensch nie. Stets laufe er Gefahr, daß sich die Bestie unter ihm ihrer natürlichen Wildheit erinnere und ihn abwerfe. Da seien doch die antiken Heiden andere Leute gewesen! Die Griechen hätten es verstanden, ganze, echte Menschen zu erzeugen. Von dieser Herrlichkeit habe man in den christlichen Jahrhunderten kaum eine Ahnung bewahrt. Erst seitdem die christlichen Völker die Schriftwerke der Griechen wieder kennen gelernt hätten, sei ihnen der Begriff eines gesunden, menschenwürdigen Daseins aufgegangen. An diesen Überresten habe sich dann der Geist unserer großen Dichter, Goethe und Schiller, entwickelt. In ihren Dichtungen sowohl wie in ihrem Leben hätten wir endlich wieder vollgültige Musterbilder ganzer, wahrer Menschen[2].

[1] Lecky, Gesch. der Aufklärung (deutsch von Jolowicz) I 305.
[2] Strauß, Schubart II 468 (bei Hettinger, Strauß 40 f).

Nun ja, wir haben es selbst gesagt: das klassische Altertum genoß eines gewissen Friedens. Aber ebenso unumwunden sagen wir auch: wir beneiden es nicht um seinen Frieden. Wir beneiden auch nicht die, welche seinen Frieden zu ihrem Frieden machen wollen. Wohl aber bedauern wir jene, welche deshalb geringschätzig auf das Christentum herabsehen, weil dieses Kampf und Streit im Menschen hervorruft. Wer nicht versucht ward, was weiß denn der?[1] Wer es nicht einmal auf einen Kampf hat ankommen lassen, wie mag der auch nur mitreden, wo vom Kampf die Rede ist? Was ist ehrenvoller, der Schmutz, der Schweiß, das Blut des Kämpfers und des Ringers oder der Salbenduft und die wohlfeile Krittelei des müßigen Zuschauers? Was führt eher zur Genesung, der Aufruhr, den die Arznei hervorruft, oder die Selbstbetäubung mit Mohnsaft? Wer ist näher dem Sieg, der zu Hause hinter dem Ofen hohe Reden von vornehmer Gesinnung und von stoischer Ruhe führt, oder der mit zerfetzten Kleidern und wirrem Haar sein Leben in die Schanze schlägt?

Nur so lang ist einer Held,
Als kein Kampf die Kraft erprobt;
Jeder träumt vom Sieg im Zelt,
Bis der Feind im Felde tobt[2].

Darum möge man die klassische Ruhe der Alten loben, soviel man will, wir lassen uns davon nicht beirren. Es war lange kein so allgemeiner, kein so voller und ungestörter Friede, wie man ihn ausgibt; wir werden uns davon noch überzeugen. Und was schlimmer ist: es war ein unehrenhafter Friede. Ein Friede der Unterwerfung unter eine Herrschaft, der sich das Ebenbild Gottes im Menschen nur um den Preis der Selbstentwürdigung fügen kann, ein Friede aus Mangel an Mut zum Widerstand gegen die eigenen Leidenschaften, ein Friede

[1] Sir 34, 11.
[2] Hitopadesa 3, 6, 41.

aus Sucht nach Ruhe unter jeder Bedingung, ein Friede des Fanatismus und der Feigheit und überdies — denn noch haben wir nicht genug zu seiner Unehre gesagt — ein fauler Friede, trotz aller Opfer jeden Augenblick gebrochen.

In diesem Zustand konnte die Menschheit nicht bleiben, sonst wäre es um ihre Ehre geschehen. Jedoch in sich selber hätte sie niemals Mut und Kraft gefunden, um ihre schmählichen Fesseln zu sprengen. Darum sandte ihr die Barmherzigkeit Gottes die Predigt und die Gnade des Evangeliums zu Hilfe, um sie aus dem Kerker, in dem sie sich feige gefangen halten ließ, zum Lichte der Freiheit zu führen.

4. Solange der Starke mit bewaffnetem Arm sein Reich bewacht, ist alles in Ruhe. Wenn sich aber die Schwachen, die sich ihm mutlos und rechtlos unterworfen haben, endlich ihrer Pflicht und Würde erinnern, und gestützt auf die Macht eines stärkeren Helfers, ihm den Gehorsam kündigen, dann entbrennt der heftigste Kampf[1], um so heißer, je sicherer der Mangel an Widerstand bisher den Tyrannen gemacht hatte. Nie wird der Kampf heftiger als dann, wenn man einem ungerechten Zwingherrn einen ehrlosen Frieden aufkündigt.

Dies erklärt uns das Leben des einzelnen wie den Gang der Geschichte von der Zeit an, da das Christentum in der Welt auftrat.

Wir wollen hoffen, daß kein Mensch so unglücklich sei, für die Wahrheit dieser Worte nicht seine eigene Erfahrung als Beweis zu haben. Wir sagen: unglücklich, obwohl sich jeder über den Kampf entsetzt, den der Anfang seiner Sinnesänderung hervorruft. Bisher, da er nie den Versuch wagte, seinen Leidenschaften ernstlich entgegenzutreten, ist er mit ungewöhnlichen Stürmen verschont geblieben. Nunmehr aber, seit er sich entschlossen hat, mit seinem alten Hang zu brechen, ist

[1] Lk 11, 21 22.

ein Kampf in ihm entbrannt, wie er ihn niemals zuvor erfuhr. Fast meint er, an sich, an Gott und an der Tugend irre werden zu sollen. Mit Unrecht: gerade das, was dich so sehr beunruhigt, ist das Kennzeichen deiner beginnenden Heilung. Es wirkt hier das gleiche Gesetz wie jenes, nach dem der Arzt eine anfängliche Verschlimmerung des Krankheitszustandes als ein sicheres Anzeichen betrachtet, daß die Arznei bereits begonnen habe, ihre Wirkung zu äußern[1]. Noch ist die Heilung nicht vollzogen. Sie kann jeden Augenblick mißglücken, wenn du dich verdirbst. Aber das fühlst du selber, daß eine neue Kraft in dich eingedrungen ist, die eine gewaltige Umwälzung hervorrufen will. An dir ist es jetzt, sie dir zu nutze zu machen. Bei einiger Achtsamkeit von deiner Seite kann es nicht fehlen, daß eine so kräftige Arznei zuletzt Genesung herbeiführe.

Genau dasselbe können wir im großen an der Geschichte des Christentums beobachten. Viele stoßen sich an der Wahrnehmung, daß alsbald nach dessen Sieg über die heidnische Welt eine Roheit und Leidenschaftlichkeit auftritt, welche die schlimmsten Zeiten der vorchristlichen Finsternis zu überbieten scheint. Allerdings erklärt sich das in etwas aus dem Charakter der neuen, germanischen Völker, die inzwischen auf die Schaubühne getreten waren. Nach dem Gesagten unterliegt es aber kaum einem Bedenken, daß dieselbe Erscheinung auch dann hätte eintreten müssen, wenn die alten, gebildeteren Volksstämme diese Umwandlung an sich hätten vornehmen sollen und nicht vielmehr die rohen Barbaren des Nordens, deren wilde, unbändige Kraft die Übermacht des Christentums erst nach Jahrhunderten furchtbaren Ringens zu bezähmen vermochte.

Und das soll nun dem Christentum zur Schmach gereichen, vielleicht das glänzendste Zeugnis für seine Kraft? Soll der Herr umsonst gesagt haben: Ich bin gekommen, nicht um den

[1] Augustin., Sermo 87, 13; In Ps. 72, en. 20.

Frieden zu bringen, sondern das Schwert?[1] Nein, es ist kein leerer Ausdruck, wenn es heißt: Das Wort Gottes ist lebendig und verfehlt seine Wirkung nicht und schneidet als ein zweischneidiges Schwert durch Mark und Bein und durch die Gesinnungen des Herzens[2]. Je heftiger der Aufruhr ward, je gewaltiger sich die Leidenschaften empörten, um so glorreicher zeigte sich die Macht des Christentums. Hätten sich ihm bloß schwächliche Naturen ohne Kampf ergeben, hätten jene rohen, ungebrochenen Naturen seinen Stachel nicht verspürt, so wäre ihm das wenig Ehre. Daß aber diese Barbaren einen solchen Sturm dagegen erhoben, sobald sie sich nur erst in seine Schule begeben hatten, und daß sie sich doch zuletzt ergeben mußten, das zeigt, wie unerbittlich es sein Ziel verfolgt, und welche Macht in ihm wirksam ist.

5. Wie konnte aber die christliche Lehre an die Menschheit, und wie kann sie noch immer an jeden Menschen die Forderung stellen, so schwere Kämpfe freiwillig über sich heraufzubeschwören? Es ist dies einer jener Punkte in der Geschichte der christlichen Lehre, welche so oft Mißverständnis erregen und zu so vielen Vorwürfen und Verdächtigungen Anlaß geben. Er führt uns aber zur Behandlung einer Frage, deren richtige Lösung uns erst einen klaren Blick in die wahre Anlage und Natur des Menschen tun läßt.

Der große englische Geschichtschreiber der letzten römischen Zeiten glaubt die Antwort auf diese Frage mit den Worten geben zu können, die Christen hätten jede sinnliche Regung als schwere Sünde betrachtet[3]. Sein Nacheiferer, der Geschichtschreiber der Aufklärung, schreibt ihm hier wie immer ohne Besinnen nach, der Glaube sehe den Körper für etwas durchaus Böses, seine Leidenschaften und seine Schönheit für die

[1] Mt 10, 34. [2] Hebr 4, 13.

[3] Gibbon, Geschichte des Verfalles des röm. Reiches, Kap. 15 (deutsch von Schreiter III [1800] 197).

tödlichsten Versuchungen an[1]. Nichts kann jedoch der Wahrheit ferner stehen als eine derartige Behauptung.

Stets hat die christliche Lehre im Kampfe gegen alle dualistischen Irrungen beteuert, daß es keine ihrem Wesen nach böse Natur gebe, daß also auch die sinnliche Natur des Menschen an sich nichts Böses sei. Darum können wir ungescheut behaupten, jede natürliche Neigung sei an sich gut, auch die der Sinnlichkeit nicht ausgenommen. Wenn sie böse wird, so liegt der Grund darin, daß sie sich auf einen unerlaubten, ihr nicht zustehenden Gegenstand hinwendet. Das heißt mit andern Worten: es gibt nicht nur keine ihrem Wesen nach böse Natur, sondern nicht einmal eine natürliche Neigung, die schon ihrem Ursprung und ihrer ganzen Beschaffenheit zufolge böse wäre[2]. Das haben allerdings nicht wenige im Namen des Christentums behauptet. Aber die Kirche hat sich stets mit solchem Ernste gegen sie erhoben, daß sie kein Vorwurf ob dieser Verkehrung der Wahrheit trifft.

Reformatoren und Jansenisten waren es, welche behaupteten, durch die Sünde sei die Natur des Menschen so verdorben, daß sie selber böse sei und nichts als Böses hervorbringen könne. Noch heute verlegen protestantische Theologen mit Schleiermacher und Ebrard die Sünde aus der Seele in die sinnliche Natur des Menschen, gerade wie einst die Neuplatoniker, die Gnostiker, die Manichäer nebst all den unheimlichen Sekten, die von ihnen ausgingen. Und als ob das noch nicht schlimm genug vom Menschen gedacht wäre, geht die neuere Philosophie seit Kant um einen Schritt weiter und behauptet geradezu, das Böse sei in die menschliche Natur nicht erst durch

[1] Lecky, Geschichte der Aufklärung (deutsch von Jolowicz) I 179.

[2] Augustin., Civ. Dei 14, 5. Thomas 1, q. 103, a. 8; q. 106, a. 2; q. 111, a. 2; 1, 2, q. 9, a. 6. Medina, Comment. 1, 2, q. 24, concl.; 1, q. 71, a. 2; q. 79, a. 2 ad 6. Coninck, De act. supernat. d. 24, d. 3, 31—34.

den Fall hineingedrungen, sondern es liege im Wesen des Menschen, so daß sich dieses ohne den Zug zum Bösen gar nicht denken lasse. Mit dieser abstoßenden Lehre vom sogenannten radikalen Bösen ist die neuere Philosophie wie in so vielen andern Punkten ohne alle Umschweife zu jener schwarzen, man möchte sagen, dämonischen Lehre zurückgekehrt, die in der Geschichte der alten Ketzer eine so große Rolle spielt.

Niemand kann es unbekannt sein, wie entschieden die christliche, oder daß wir es ohne Zweideutigkeit sagen, die katholische Lehre derlei Verketzerungen des Menschenwesens zu allen Zeiten entgegengetreten ist. Nichtsdestoweniger liebt man es so darzustellen, es sei eine ausgemachte Sache, daß gerade die katholische Lehre die Natur des Menschen mißhandle, die Leidenschaften in ihrer Bedeutung für das Leben verkenne und mit der Sinnlichkeit nichts anderes anzufangen wisse als den freilich stets vergeblich und mit den schlimmsten Erfolgen bestraften Versuch, sie mit Stumpf und Stiel auszurotten. In Wahrheit hätte die kirchliche Lehre alles Recht verloren, in der Erziehung des Menschengeschlechtes ein Wort mitzureden, und jeder hätte die Pflicht, sie von diesem Platze zu verdrängen, wenn sie sich einer solchen Verkehrtheit schuldig gemacht hätte.

Das erklärt uns, warum ihre Feinde trotz aller Widerlegung diesen Vorwurf nicht aufgeben, sondern immer erneuern. Sie wollen hier der Wahrheit nicht Zeugnis geben, um die Kirche in einer so wichtigen Frage alles Einflusses auf die Geister und die Herzen zu berauben. Das dauert nun schon so fort seit Bacons Zeiten. Wir wollen zu seiner Ehre glauben, daß es nicht bewußte Absicht war, der Kirche zu schaden, aber eine unverzeihliche Unkenntnis der Sachlage war es doch, was ihn, den Vater der Erfahrungswissenschaften, zu dem Ausspruch verleitete, man habe in den Zeiten vor ihm der Kenntnis der menschlichen Leidenschaften oder Affekte zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt, ja diese Lehre sei

bis auf ihn so gut wie nicht durchgearbeitet worden. Nur aus Unkenntnis habe man also Kampf gegen sie gepredigt. Dasselbe behauptete ebenso zuversichtlich Cartesius, und seitdem spricht einer dem andern dieses Wort nach, ohne auch nur zu fragen, ob es wahr sei.

6. Es ist aber unwahr durch und durch. Sowohl die Väter als die Theologen der Kirche waren nicht minder tief überzeugt als Bacon, daß ohne gründliches Verständnis der menschlichen Leidenschaften Menschenkenntnis nicht möglich sei, und haben deshalb gerade diesem so wichtigen und heikeln Gegenstande die äußerste Aufmerksamkeit zugewendet.

Wenn wir aufgefordert würden, einen Lehrpunkt namhaft zu machen, in dem die christliche Lebensweisheit so recht ihre Überlegenheit über die gewöhnliche Weltweisheit kundgegeben hat, so würden wir unbedenklich das Gebiet der menschlichen Leidenschaften nennen. Hier hat sie inmitten der größten Schwierigkeiten, denen sich die meisten Philosophen nicht gewachsen zeigten, die Würde des menschlichen Wesens zu achten gewußt, ohne doch die Gefahren, die gerade in dieser Frage von allen Seiten lauern, zu verkennen.

Und was ihren Ruhm voll macht, das ist der Vergleich mit den Mißverständnissen, die so häufig den ruhigen Blick in dieses dunkle Gebiet trüben. Die alten und die neuen Epikure setzen den Himmel der Himmel und den Gipfel aller Bildung in die künstliche Züchtung und die raffinierte Abrichtung der Leidenschaften. Die Buddhisten, die Stoiker und die Pietisten suchen die Tugend in deren Unterdrückung und Ausrottung, die quietistischen Mystiker in der Gleichgültigkeit gegen ihre Regungen. Die christliche Lehre verkennt weder die Gefahren noch die Wohltaten, die uns die Leidenschaften bereiten, erklärt aber, daß keine an sich böse, ebensowenig aber auch an sich gut ist[1]. Es ist einfach natürlich und weiter nichts,

[1] Thomas 1, 2, q. 24, a. 1 2 4.

daß ich mich vor einem drohenden Übel fürchte und mich über ein erlangtes Gut freue, daß sich mein ganzes Wesen gegen eine widerrechtliche Beeinträchtigung empört, daß es über den Verlust einer teuern Person Schmerz verspürt, daß es sich einem Gute, das ihm zusagt, in Liebe zuneigt. Wer mir das verbieten wollte, der müßte dem Menschen verbieten, Mensch zu sein, und ich müßte ihn fragen, ob er sich zu uns Menschen rechne. Denn ebenso leicht will ich glauben, daß einer die menschliche Natur ablege, als daß er sich vollständig der Leidenschaften entkleide, die nun einmal einen wesentlichen Bestandteil unserer Natur bilden.

7. Vielleicht ohne es zu fühlen, hat also Peter Annet, indem er den Charakter des Völkerapostels verdächtigen wollte, weit mehr das menschliche Wesen selber als den ihm verhaßten Boten des Evangeliums gehöhnt. Dieser Paulus, sagt er, war, wenn ich anders den ihm zugeschriebenen Schriften glauben soll, eine so seltsame Mischung fremdartiger Stoffe, eine so quere Zusammensetzung von Fleisch und Geist, wie nur je etwas im menschlichen Chaos zusammengemengt worden ist. Es waren zwei Menschen in diesem Paulus, der alte Mensch und der neue; er hatte zwei Leiber, einen Leib der Sünde und einen geistigen; er trug in sich zwei Gesetze, die ihn tyrannisch regierten, die sich gegenseitig in ihm bekämpften[1].

Ganz ähnlich äußert sich Goethe über die Apostel und die Heiligen überhaupt, nur mit roheren Ausdrücken, so daß wir Bedenken tragen, sie hier wiederzugeben[2].

Gewiß, Paulus war eine leidenschaftliche Natur, mehr als die meisten seiner Mitmenschen. Das gleiche gilt von Moses und von Elias, von Athanasius, Cyprian, Hilarius, Hierony-

[1] Lechler, Geschichte des Deismus 317 f.

[2] Baumgartner, Goethes Lehr- und Wanderjahre 145 f.

mus, von Sixtus V., von Dante und hundert andern großen Männern. Aber sagen wir es unumwunden: eben darin liegt es, daß sie sich über das gewöhnliche menschliche Maß erheben konnten. Ohne Leidenschaften wäre einer kein Mensch; ohne große, starke Leidenschaften wird einer nie ein starker Charakter, nie ein großer Mensch werden, nie eine hervorragende Leistung vollbringen. Wie soll man einen edeln Charakter denken, begeistert für alles Gute und Schöne, voll Haß gegen jede Niedertracht, unermüdlich in Verfolgung eines großen Lebenszweckes, einen edeln, erhabenen, gediegenen Charakter also, der unfähig wäre zu zürnen? Müßte nicht einer, der dieses Affektes gänzlich ermangelte, ein wahres Ungeheuer von Feigheit und Trägheit werden, jeden Augenblick in Gefahr, jeder Verlockung zu einer gemeinen Tat zu erliegen? Niemand glaube, sagt Chrysostomus, daß uns der Schöpfer die Kraft, zu zürnen, ohne Grund eingepflanzt habe. Er tat es, um unsere schläfrigen Seelen aus der Weichlichkeit und Erschlaffung aufzurütteln. Denn was die Schneide dem Schwert, das ist die Gabe des Zornes für die Seele. In diesem Sinn hat Paulus gar oft von ihm Gebrauch gemacht, indes er gegen die Bescheidenen mild war, alles nach Maßgabe der Umstände, und wie es der Erfolg der Predigt verlangte. Denn nicht immer ist die Milde schlechthin gut, sondern nur, wo sie am Platz ist. Wenn dies aber nicht der Fall ist, wird sie sündhaft wie der Zorn, wenn er zur Härte wird. Ich sage das nicht, um Paulus zu rechtfertigen, denn er bedarf unserer Verteidigung nicht, sondern um uns zu belehren, damit wir verstehen, von unsern Leidenschaften den rechten Gebrauch zu machen[1].

Was aber hier vom Zorn gesagt ist, das gilt von allen Leidenschaften überhaupt. Darum ist es vollkommen aus dem

[1] Chrysostom., Hom. 6 de laud. Pauli (Montf. II 511).

christlichen Geist gesprochen, was Calderon den Schöpfer beim Anblick der Menschenwelt sprechen läßt:

Manchen Fehl könnt' ich verbessern,
Der sich meinem Blick hier beut,
Doch dazu gab ich dem Menschen
Starken Willen und die Macht
Über seine Leidenschaften,
Auf daß jeder fähig sei,
Durch sein Tun sich selbst zu adeln[1].

Diese unumstößlichen Wahrheiten in Abrede zu stellen, hat sich nie ein besonnener christlicher Lehrer durch die leidige Tatsache verleiten lassen, daß dem Menschen, so wie er jetzt ist, eben diese Leidenschaften gar oft zum Fallstricke werden, noch dadurch, daß von allen Dächern die Rechtmäßigkeit der entfesselten Leidenschaften gepredigt wird. Wie das so geworden ist, berührt uns hier nicht; genug an der traurigen, aber unleugbaren Tatsache, daß es so um uns steht. Wenn ich einen Menschen vor mir sehe, das Auge düster glühend, die Stirne finster gerollt, die Stimme unheimlich zitternd, so ist mir klar, daß dies nicht die natürliche Äußerung der von dem Schöpfer unserer Natur eingepflanzten Leidenschaft des Zornes sein kann. Wenn die kleinlichsten Empfindungen, die häßlichsten Regungen, bei deren bloßem Erwachen ich schon erröten muß, nicht bloß plötzlich in mir auftauchen, sondern sich aller Anstrengung von Vernunft und Willen zum Trotz erst nach hartnäckigem Kampf beschwichtigen lassen, so sehe ich wohl, daß der Haushalt meiner Seele gestört ist, und daß nur die größte Vorsicht darin Ordnung aufrecht erhalten kann. Wir wissen das alles zur Übergenüge, denn wir alle sind Menschen und fühlen uns täglich als solche. Aber darum, weil uns leicht Stürme erwachsen, wenn wir nicht wachsam bleiben, darum lassen wir uns nicht beifallen, sinnliche Schönheit

[1] Calderon, Das große Welttheater (Eichendorff, S. W. V 42).

oder die Leidenschaften in uns schon ihrer Natur nach als böse zu verdammen.

8. Wäre nicht diese Störung in unser Inneres eingedrungen, so hätten wir ein zwar erhabenes, aber doch nicht allzu schwieriges sittliches Lebenswerk zu erfüllen. So, wie wir jetzt geworden sind, ist unsere Aufgabe freilich um vieles erschwert; dafür ist sie aber auch in manchen Dingen um so großartiger geworden, jedenfalls der Sieg um so ehrenvoller.

Mit Unrecht will uns unser Leben meist so werktäglich erscheinen. Ist es doch, recht besehen, ein großartiges, ernstes Kampfspiel. In einer viel größeren Ringbahn, unter den Augen, unter dem Zuruf einer weit zahlreicheren Zuschauerschaft, um einen unvergleichlich erhabeneren Siegespreis als die olympischen Wettkämpfer und die Renner im Circus maximus, ein Schauspiel vor Gott, den Engeln und Menschen[1], eilt jeder von uns dem Ziele zu, an dem unsterblicher Ruhm seiner wartet, nicht mühselig die Schwäche seiner eigenen Muskeln überwindend, sondern von einer Koppel edler, feuriger Rosse im Flug dahingeführt, von den Leidenschaften, die der Herr des Lebens zu unserem Dienste vor die Seele gespannt hat. Wären sie geblieben, wie sie aus seiner Hand hervorgegangen sind, so bestünde unser ganzer Beruf darin, mit sicherer Hand die Zäume zu führen. Inzwischen aber ist der Geist des Aufruhres in sie gefahren, und nun stürzen sie dahin, des Zieles vergessend, die Zügel verachtend, des Wagenlenkers spottend. Wehe ihm, wenn er sie nicht zu bändigen vermag! Unrettbar hat er das Spiel verloren, unrettbar Einsatz und Leben verwirkt, ob sie ihn nun unter ihren Hufen zerstampfen oder die Schranken durchbrechend in den nächsten Abgrund schleudern.

[1] 1 Kor 4, 9.

Mit einem solchen Gespann den Wettpreis zu erobern, wahrhaft, das ist eine Aufgabe, die seine ganze Geistesgegenwart erheischt. Nun gilt es nicht mehr bloß, sie zum Ziele zu lenken; er muß ihren überschäumenden Mut brechen, ihren unbotmäßigen Sinn bändigen. Und ist es ihm endlich gelungen, daß sie, ob auch in die Zügel knirschend, den ihnen gewiesenen Weg laufen, so weiß er doch zum voraus, daß sie die nächste Beuge der Bahn, das geringste Übersehen, die leiseste Erschlaffung des verhaßten Führers benutzen werden, um ihrem nie gebrochenen Hang zur Empörung abermals zu frönen. Fürwahr, eine vielfach verwickelte Aufgabe, die nur mit Aufbietung der äußersten Kraft und Umsicht gelöst werden wird, eine Aufgabe, die dem Menschen keinen Augenblick der Ruhe erlaubt, solange er nicht am Ziel ist[1].

Auf welche Weise nun diese schwierige Pflicht erfüllt werden kann, wie die Leidenschaft im einen Fall bloß gemäßigt, im andern völlig unterdrückt, hier nur von einem unstatthaften auf einen andern, erlaubten Gegenstand gerichtet, dort auf die passende Zeit vertröstet, bald, wenn sie einmal entbrannt ist, in den Dienst eines besseren Zweckes genommen, bald absichtlich erregt und zu Hilfe gerufen werden muß, das ist ein Lehrstück, dem bereits die alten Philosophen und noch mehr die christlichen Sittenlehrer die größte Sorgfalt zugewendet haben. Denn es war ihnen wohl bekannt, wie sehr die Erreichung der sittlichen Vervollkommnung hiervon bedingt ist[2]. Wir können hier darauf nicht näher eingehen. Die Aszeten haben darüber so Treffliches geschrieben — das Beste wohl Scupoli in seinem goldenen Buche vom geistlichen Kampf —, daß es uns genügt, auf sie zu verweisen. Denn wir haben hier ein Gebiet vor uns, auf dem ohne eigene Erfahrung nie ein

[1] Ambros., De virginitate 15, 94 95.
[2] Ebd. 15, 96. Thomas 1, 2, q. 24, a. 3.

voller Erfolg möglich ist, auf dem aber auch jeder Versuch ohne Hilfe eines erprobten Lehrmeisters und Führers höchst gefährlich wäre.

9. Glücklich der Mensch, der von Natur ein friedsames Gemüt als Mitgabe empfangen hat, aber beneidenswert und der Nachahmung würdig der, dem es gelungen ist, sich, wenn auch erst nach großer Anstrengung und mit wechselndem Erfolg, der Herrschaft über seine empörten Leidenschaften zu versichern! Denn nunmehr hat er nicht bloß an ihnen einen mächtigen Hebel zur Überwindung der Schwierigkeiten, die ihm auf dem Weg zum Guten entgegenstehen, sondern auch einen Sporn, der seine Seelenkräfte antreibt, jede gute Handlung mit größerer Tatkraft und Bereitwilligkeit, also vollkommener auszuführen[1]. Ja wenn einmal der Sieg über die empörten Triebe errungen ist, dann wird schon die bloße Tätigkeit der Affekte, solange diese unter der Leitung der nach dem höchsten Ziele strebenden Vernunft gehalten werden, eine sittlich gute Tat, eine neue Vervollkommnung unseres Herzens[2].

Demnach ist zwar die Arbeit, die es uns kostet, bis wir unsere Leidenschaften geordnet haben, von vielen Mühen begleitet. Dafür ist aber auch der Lohn, die Herrschaft über uns selber, so erhaben, daß er des Schweißes edler Menschen wert ist. Die schöne Aufforderung, welche Descartes in dieser Beziehung an uns richtet, drückt dies passend in den Worten aus: Dein Vermögen ist die Freiheit. Sie kann dich nicht reich, nicht schön, nicht mächtig, angesehen, glücklich im Sinn der Welt, aber sie kann dich frei machen. Sie macht dich nicht zum Herrn der Welt, dafür macht sie dich zum Herrn deiner selbst. Nach diesem und nach nichts anderem sollst du streben. Diese Herrschaft über dich selbst ist es, was du be-

[1] Thomas, Verit. q. 26, a. 7, c.
[2] Thomas, Summa theol. 1, 2, q. 24, a. 1 et 3.

gehren sollst mit aller Tatkraft und mit allem Feuer deines Gemütes. Alle Leidenschaften können zu diesem Zweck benutzt werden. Mache von ihnen nie einen andern Gebrauch als in dieser Richtung[1].

10. Aber dieses Ziel wird selten erreicht, denn es ist für Schwächlinge nicht erreichbar. Die Mühsale dieses geistigen Kampfes drängen sich freilich jedem auf, und nur die Feigsten aller Feigen, die auch nicht einmal einen Versuch zur Befreiung aus unwürdiger Knechtschaft wagen, jene, die sich willenlos den unwürdigsten Trieben gefangen geben, wissen davon nicht zu erzählen. Um so größer ist die Zahl jener, welche den Streit zwar beginnen, denen aber der Mut entfällt, wenn der Kampf ernst und heiß wird. Denn in der Tat, es ist ein Krieg, in dem, wie schon der heidnische Dichter sagt, große Übung und Heldensinn vonnöten ist, ein Krieg, der dem Menschen die Eingeweide zerschneidet und das Herz bis in seine Tiefen hinein erschüttert[2]. Und dabei verstehen es diese Feinde, die uns den Tod geschworen haben, uns selbst dann noch, und gerade dann, wenn sie entwaffnet vor uns liegen, mit einschmeichelnder Zärtlichkeit weich zu machen und zu entwaffnen, in dem Augenblick, wo wir eben den entscheidenden Streich gegen sie führen wollten. Männer, sagt Plato[3], die ehevor wie eisern schienen, werden da wie Wachs so weich, gerade wie Menelaos, da er endlich die Ursache des schrecklichen Krieges, die Helena, in seiner Gewalt hatte, weshalb der Dichter von ihm spottend singt:

> Ja, schnaub nur Wut aus Heldenbrust:
> Kaum ist erwacht die alte Lust,
> Kaum hast die Reize du gesehn,

[1] K. Fischer, Geschichte der neueren Philos. I² 1, 449. Vgl. Descartes, Passions de l'âme, art. 152.

[2] Aristo bei Clemens Alex., Strom. 2, 20, 108.

[3] Plato, Leg. 1, 633, d. Vgl. Augustin., Ps. 57, en. 18.

Draus so viel Schmach dir ist geschehn,
Ist schon des Schwertes Schneide stumpf
Und bricht der Speer wie Rohr zum Stumpf[1].

11. Wenn wir nun aber schon den bemitleiden, der aus schimpflicher Feigheit von Anfang an keinen Versuch wagt, die Sklavenketten abzuwerfen, so müssen wir noch mehr die Torheit dieses halben Helden bedauern, der gerade dann, wenn er im Begriffe steht, endlich die Frucht des langen Kampfes zu ernten, diese wieder aus den Händen gleiten läßt.

Freilich kann man diesen Armen nur vom christlichen, oder sagen wir besser, vom Standpunkte der gesunden Vernunft aus tadeln. Denn wenn die Lehre Kants auf Berechtigung Anspruch machen dürfte, so wäre seine Schwäche nicht eben so verwerflich. Nach diesem nämlich hätte der Mensch in seinem Innern zeit seines ganzen Lebens nie Frieden zu erwarten. Er gibt wohl zu, daß vollendete Sittlichkeit oder Heiligkeit denkbar sei. Aber einmal versteht er unter dieser, seinem stoischen Standpunkt entsprechend, vollkommene Freiheit von allen Trieben der sinnlichen Natur, die einen Angriff oder eine Versuchung nicht einmal mehr zu fürchten habe, und dann, sagt er, sei ein solcher Zustand bei einem sinnlich-vernünftigen Wesen, wie der Mensch ist, zwar für unser Denken, aber nicht in Wirklichkeit möglich. Daher gebe es in der Tat nie und nirgends Vollkommene oder Heilige, sondern nur Tugendhafte. Die tugendhafte oder pflichtmäßige Gesinnung aber lebe in fortwährendem Kampfe mit den widerstrebenden Neigungen, dieser Brut gesetzwidriger Gesinnungen, ja noch mehr, sie lebe geradezu von diesem Kampf, sie erzeuge sich nur im Sieg über den beständigen und rastlosen Feind. Ganz dasselbe sagt auch Hegel mit den wenigen Worten: Ohne Versuchung kein Gutes[2].

[1] Euripid., Andromache 628 ff.

[2] K. Fischer, Gesch. der neueren Philos. IV 158 f. 173 245. Erdmann, Gesch. der neueren Philos. III 2, 838.

Welch ein Hin- und Hertaumeln zwischen den entlegensten Gegensätzen! Danach wäre also fürs erste ein Mensch mit geordneten, der Vernunft und dem Willen unterworfenen Leidenschaften in Wahrheit nicht möglich. Ein Mensch, der in einem sittlichen Zustand lebte, wie ihn jedes edlere Herz mit aller Kraft ersehnt und anstrebt, wäre kein echter Mensch. Der Mensch jenes goldenen Zeitalters, von dem nicht bloß die heilige Geschichte, sondern auch die Erinnerung aller Völker erzählt, wäre also nicht tugendhaft, nicht pflichtmäßig gesinnt. Ehe jener verdorbene Hang zum Bösen in uns eingedrungen war, den Kant freilich als etwas Natürliches ansieht, den aber die christliche Lehre zur Ehre der menschlichen Natur als etwas Fremdartiges betrachtet, hätte es keine Tugend, keine Sittlichkeit gegeben. Demnach wäre die beste, ja die einzig wahre Religion die abscheuliche Lehre der Kainiten, daß wir es nur den Versuchungen der alten Schlange zu verdanken hätten, wenn wir zum Guten, zur Tugend gelangten. In der Tat haben ja in unsern Tagen Vatke, Daub und andere ungescheut ähnliche Greuel ausgesprochen. Was sind das für Sätze! Wie kann sich da jemand dafür begeistern, Anstrengungen für das Gute zu übernehmen, wo der Beste keine Aussicht hat, es durch alle Mühe je zum Frieden in seinem Innern oder zur Vollkommenheit zu bringen! Ist es auf Grund solcher Anschauungen nicht vernünftiger, mit der gnostischen Mystik das Böse durch das Böse zu überwinden, das heißt den angeblich unvertilgbaren bösen Hang durch die böse Tat zu befriedigen und so zum Schweigen zu bringen?

Und dann wieder auf der andern Seite: welch übertriebene Anforderung an die vollkommene Tugend, an die Heiligkeit! Nur der soll vollkommen sein, der eine Versuchung auch nicht einmal zu fürchten, der von menschlicher Schwäche auch nicht die leiseste Anwandlung mehr zu befahren hat; gut bloß der, welcher nicht bloß nicht mehr sündigen will, sondern auch

nicht einmal mehr kann![1] Damit nur ja niemand an die Möglichkeit, vollkommen zu werden, glaube, damit nur ja alle Welt schon zum voraus ohne Prüfung die christliche Religion zurückweise, wenn sie lehrt, jeder ohne Ausnahme müsse, jeder könne es zur Vollkommenheit bringen! Freilich, wenn nur der ein Heiliger ist, für den die sinnlichen Triebe nicht mehr vorhanden sind, wie der Buddhismus will; wenn der, welcher vollkommen sein will, im Sinne der Stoa so sehr ohne alle Regung, ohne Meinung wie ohne Leidenschaft, mit jeder Wissenschaft wie mit jeglicher Tugend im höchsten Grad und ohne Möglichkeit eines Verlustes ausgestattet sein muß, daß selbst Zeus ihn an Glück und Tugend nicht übertreffen kann, dann mag nach Heiligkeit streben, wer will: für uns arme, schwache Menschen gibt es dann keine Vollkommenheit! Doch wer sollte nicht begreifen, daß solche Behauptungen ebenso unbegründet als unerträglich sind? Wer wollte nicht nach dem zutreffenden Ausdruck eines Neueren verstehen, daß solche Männer, und wenn sie sich auch zu Sittenlehrern für die ganze Welt aufwerfen und meinen, dieses Amt besser üben zu können als die Offenbarung Gottes selber, daß sie dennoch von der Heiligkeit reden wie der Blinde von der Farbe und ein Ideal aufstellen, für dessen Verwirklichung sie die geschmähten Büßer und Aszeten sorgen lassen, indes sie den Pharisäern gleich auch nicht mit einem Finger daran rühren wollen?[2]

Fürwahr, es gibt eine Tugend. Noch mehr, es gibt wahrhaft und wirklich tugendhafte Menschen, die sich über die Stufe einer alltäglichen Sittlichkeit hinaus zu einer solchen Höhe emporgeschwungen haben, daß sie, obwohl im Fleische wandelnd, dennoch den Namen von Vollkommenen, von Heiligen verdienen. Sie wurden nicht als Heilige geboren. Auch sie haben den leidigen Widerspruch an sich erfahren gleich dem

[1] (Seneca) Liber de moribus 140.

[2] Haym, Arthur Schopenhauer 74.

Schwächsten aus uns. Sie haben aber herzhaft zu den Waffen gegriffen, treu dem alten Mahnwort: Willst du den Frieden, so rüste dich zum Kriege. Dafür haben sie erfahren, daß, je entschlossener der Kampf, desto sicherer auch der Friede ist. Und nun genießen sie im Leben schon die Frucht ihrer Mühe: die Ruhe ihres Herzens, den Frieden der Seele.

Aber deshalb überläßt sich keiner der Untätigkeit. Jeder von ihnen ist sich wohl bewußt, daß er sich, solange er lebt, nie der Vorsicht entschlagen dürfe. Wohl hat er die entfesselten Leidenschaften wieder zum Gehorsam gebracht, aber er hat sie nicht ausgerottet. Er hat den Feind in sich besiegt, ohne ihn zu töten, denn er hat einen menschlichen Sieg gefeiert. Seine Regungen gehorchen ihm jetzt ohne besondere Schwierigkeit, aber nur unter der Bedingung, daß er sie mit Ernst und Gerechtigkeit beherrsche. Verwahrlost er sie aus stolzer Verachtung, beschäftigt er sie nicht zu ihrem eigenen Vorteil im Dienste des Guten, dann wird er erfahren, daß sie noch leben und Kraft genug besitzen, ihn zu verderben. Hier hat Johann Gottlieb Fichte durchaus die Wahrheit gesprochen: Die Übung und Aufmerksamkeit, das Wachen über uns selbst muß immer fortgesetzt werden, und niemand ist seiner Sittlichkeit ohne fortgesetzte Anstrengung sicher: kein Mensch wird im Guten bestätigt[1]. Darum darf auch keiner hoffen, solange er lebt, jemals die Vorsicht, die Selbstbeherrschung als überflüssig beiseite setzen zu dürfen. In diesem Sinne gilt allen die Mahnung des alten Heldenliedes:

Von den Waffen weiche keiner weg
Auf Handweit in Wald wie Feld:
Wer weiß, wie schnelle unterwegs
Seine Wehr er wieder wünscht[2].

[1] J. G. Fichte, System der Sittenlehre (1789) 3. Hptst., 1. Absch., § 16, IV S. 254.

[2] Hâvamâl 37.

Es ist also wirklich ein nicht ganz unpassendes Bild, wenn Strauß den vollkommenen Christen einen Engel nennt, der auf einer gezähmten Bestie sitzt mit der Auflage, stets vorzusehen, daß sich die Bestie ihrer früheren Wildheit nicht wieder erinnere. Passender aber hat ihn Klemens von Alexandria dem Centauren verglichen, jenem fabelhaften Wesen, halb Mensch, halb Tier[1]. Das Mittelalter nahm darum keinen Anstand, in seiner kraftvollen Sprache, die Shakespeare von ihm ererbt hat, die Menschen Tiere in Menschenhäuten[2] zu nennen. Ein Dichter jener Zeit sagt, ohne Scheu, sich zu entwürdigen, von sich rundweg:

Ich Tier und Mensch in Menschenhaut[3].

In der Tat, der Mensch ist ein Doppelwesen: von der Erde genommen, verliert sein sinnlicher Teil nie das Gefühl für die Erde; der Geist aber, von oben gekommen, strebt stets nach oben. Aber zur Untrennbarkeit einer einzigen Persönlichkeit mit dem Leibe verbunden, kann er sich nie der Aufgabe entschlagen, vermöge seiner höheren Würde und Kraft die schwächere Hälfte zu veredeln und zu leiten, jedoch auch ihren Bedürfnissen und Schwächen vernünftig Rechnung zu tragen.

12. Und das haben die Heiligen vortrefflich verstanden. Die Welt hegt zwar von ihnen die wunderlichsten Vorstellungen. Als wären sie leibhaftige Verwirklichungen des stoischen Weisen, weiß man nicht genug zu erzählen von ihrer Unempfindsamkeit gegen Wohl und Wehe des Mitmenschen, von ihrer verächtlichen Geringschätzung gegen seine Schwachheiten, von ihrer unbarmherzigen Grausamkeit gegen den Irrenden, von ihrer Herzlosigkeit gegen alle Bande des Blutes.

---

[1] Clemens Alex., Strom. 4, 3, 9.

[2] Marner (Hagen, Minnesinger II 243).

[3] Meißner 19, 2, 1 (Hagen, Minnesinger III 109).

Welche Vorurteile! Dieser Heilige, dem ihr solches zumutet, hat in einem Jahre hindurch währenden Kampfe, in dem er tausendmal verwundet ward, tausendmal unterlag, ehe er schließlich, dank seiner Beharrlichkeit, den Sieg errang, dieser Heilige, sagen wir, hat an sich selber die Schwäche der menschlichen Natur besser kennen gelernt als ihr in all eurer Nachgiebigkeit. Deshalb ist er gesichert gegen die Gefahr, daß die so teuer erkaufte Ruhe der Seele zur unmenschlichen Empfindungslosigkeit ausarte. Auch der Heilige ist, was er war, solange er den schweren Kampf um die Vollkommenheit stritt, — ein Mensch, nur daß seine Überzeugung von der eigenen Hinfälligkeit aufrichtiger geworden ist. Darum empfindet auch er wie der Mensch, fühlt den Schmerz, sehnt sich nach Ruhe und trauert in Seelenpein wie jeder. Er weint mit den Weinenden und freut sich mit den Fröhlichen und spielt mit dem Kinde; ja selbst der Schmerz des Tieres geht ihm zu Herzen[1]. Und was die edelste aller Regungen im menschlichen Gemüte betrifft, die Liebe, so weiß ich gewiß, daß nie ein fühlendes Herz einen Heiligen an Zartheit und Reinheit darin übertreffen wird.

Mit einem Wort: mag man es ihnen immerhin hämisch und spottend zum Schimpf anrechnen, unsere Heiligen alle haben geglaubt, nur sich selbst zu ehren, wenn sie von sich offen das unumwundene Geständnis ablegten: Homo sum. Auch mich, ruft uns jeder zu mit Job, auch mich hat Gott gerade so gebildet wie dich und aus demselben Lehm[2]. Wennschon besser geworden, bin ich doch nicht besser geboren als du. Ich hatte auch keine bessere Natur als du, aber ich habe sie standhafter gebessert. Ich hatte so wenig Frieden wie du, aber durch mutigeren Kampf bin ich endlich doch zum Frieden ge-

[1] Bonavent., Vita S. Franc. 8, 100 ff. Barnab., Vita S. Philippi Neri 19, 255.

[2] Jb 33, 6.

langt. Ich war nicht weniger in Gefahr als du, nur habe ich sie klüger vermieden. Was ich gehabt, hast auch du; auch du vermagst, was ich vermochte. Im Frieden sind wir alle nicht geboren, wohl aber zum Frieden, zum Frieden als dem Preis für den Kampf mit uns selbst.

Philosophisch-theologische Darstellung der Lehre von den Affekten oder Leidenschaften.

13. Zu den vielen ungerechten Urteilen, welche die Unkenntnis der christlichen Literatur verursacht hat, gehört auch der Vorwurf, die alte christliche Lehre habe gerade jenes Gebiet, welches für die Menschenkenntnis und für die Sittlichkeit von so entscheidender Bedeutung ist, das der Leidenschaften, entweder sehr vernachlässigt oder auch völlig übergangen. Jedenfalls, fügt Descartes zu dieser Anklage Bacons[1] hinzu, sei das, was sie darüber vorgetragen, dermaßen ungenügend, daß es besser sei, es nicht zu beachten[2]. Und doch ist seine noch von Kuno Fischer[3] als völlig neu gepriesene Lehre, daß die Affekte aus der Verbindung der Seele mit dem Körper zu erklären seien[4], nichts anderes als die uralte Anschauung innerhalb des Christentums.

Allerdings, wenn jemand gleich Cartesius von der Überzeugung ausgeht, zum Philosophieren sei jener der geeignetste, welcher am wenigsten davon wisse, was die Philosophie bisher gelehrt habe — eine Ansicht, der sich die moderne Philosophie nur zu treulich angeschlossen hat —, so kann man von ihm nicht verlangen, daß er wisse, wie große Bedeutung schon die

[1] K. Fischer, Francis Bacon [2], 1875, 389.

[2] Descartes, Passions de l'âme, p. 1, art. 1. Discours de la méthode 2 3 (Paris 1864, I 14 26).

[3] K. Fischer, Geschichte der Philosophie I 1, 435.

[4] In welchem Sinn der Ausdruck affectus s. passiones sunt compositi zu erklären ist, darüber Nr 16 ff.

Väter den Leidenschaften im Interesse der sittlichen Vervollkommnung beigelegt und wie oft sie davon gehandelt haben[1]. Bei Thomas von Aquin bildet gerade diese Abhandlung einen Glanzpunkt seines ganzen Systems[2], vollständig, erschöpfend und von psychologischer Feinheit wie nur irgend einer. Die größten Dogmatiker nach ihm erklärten, sie wüßten dem, was er darüber geschrieben, kaum mehr etwas hinzuzusetzen. In der Tat ruht hier auch die gesamte gelehrte[3] und erbauliche[4] Literatur nach ihm, die wahrhaftig nicht klein ist, völlig auf seinen Schultern. Gerade hier zeigt sich auch wieder einmal die Grundlosigkeit der Behauptung, daß Scholastik und Mystik zueinander im Widerspruch stünden.

Suchen wir kurz die Lehren beider über diesen Gegenstand darzustellen.

14. Wenn unsere Erkenntnis dem Willen irgend ein Gut als Ziel des Strebens vorhält, oder wenn die sinnliche Wahrnehmung dem niederen Begehrungsvermögen eine Sache als gut und begehrenswert vorstellt, so erhebt sich alsbald in uns

---

[1] Athenagoras, De resurr. mortuorum c. 21. Basil., De ira n. 5 6 (II 88 f). Lactant., Ira Dei 18; Instit. 6, 19. Cassian., Coenob. inst. 7, 3; 8, 6. Isidor. Pelus. l. 2, ep. 239. Augustin., Civ. Dei 9, c. 4 5; 14, c. 6—9.

[2] Thomas 1, 2, q. 22—48; De veritate q. 26, a. 1—10.

[3] Z. B. Kajetan, Cappoui a Porrecta, Medina, Sylvius, Viguerius, Joannes a Sto Thoma, Valentia, Suarez, besonders Esparza und Azor.

[4] Antonin. I 6. Lancicius, Opusc. 4. Alvarez a Paz III l. 4. Vallgornera, Myst. theol. q. 2, d. 7. Verani, De affectibus ciendis. Bail, Theol. des hl. Thomas II (1869) 101—147. Surin, Catéchisme spiritual, ch. 14. Philipp. a S. Trin., Theol. myst. I tr. 2, d. 3. Scaramelli, Aszese II 6; Mystik I 3. Joh. a Jesu Maria, Unterweisung der Novizen. 1. Teil. Zum ersten Unterricht über diesen für das geistliche Leben so überaus wichtigen Gegenstand sei das letztgenannte Werk allen — nicht etwa bloß Ordensleuten — am besten empfohlen.

eine Bewegung danach. Je nachdem es ein geistiges oder ein sinnliches Gut ist, ist auch diese Bewegung zunächst geistiger oder sinnlicher Art.

Entweder ist diese Regung *sinnlicher* Natur. Wenn nämlich äußere, sinnlich angenehme Gegenstände mittels der Sinneswahrnehmung Vorstellungen erregen, die unserem sinnlichen Wesen zusagen, und wenn diese hinwiederum auf das sinnliche Begehrungsvermögen erregend einwirken, so entstehen in uns Eindrücke und dadurch Bewegungen, die vom sinnlichen Begehrungsvermögen (appetitus sensitivus) ausgehen und sich auf äußerliche Güter richten, als Vermögen, Ehrenbezeugungen, sinnliche Vergnügungen, äußere Schönheit.

Oder es ruft der Wille, das höhere, rein *geistige* Begehrungsvermögen (appetitus rationalis) durch seine eigene Tätigkeit im höheren Teil der Seele solche Strebungen hervor, sei es nach rein geistigen Gütern, sei es nach rein sinnlichen Dingen, sei es zu Gegenständen gemischter Art.

Man nennt die Erregungen des geistigen Begehrungsvermögens *Affekte* (affectiones), die des sinnlichen Teiles *Leidenschaften* (passiones). Gewöhnlich wird indes zwischen beiden Ausdrücken nicht so genau unterschieden, daß sie nicht auch beliebig füreinander gebraucht würden. Häufig versteht man auch unter Leidenschaften im weiteren Sinn, wofür wir nicht selten den Ausdruck Neigungen gebrauchen, alle dauernden, ob nun angeborenen oder durch Angewöhnung im guten oder im bösen Sinn erworbenen, beharrlichen Richtungen sowohl des niederen als des höheren Begehrungsvermögens.

15. Was jene Regungen betrifft, welche durch äußere Gegenstände in unserem *sinnlichen* Strebevermögen angeregt werden, die Leidenschaften im engeren Sinn, so ist klar, daß sie, in ihrem ersten Entstehen betrachtet, etwas *Unwillkürliches* sind. Ohne daß wir es mit unserem freien Willen wollen, wird uns eine solche Bewegung durch äußerlichen Einfluß an-

getan. Es ist ganz begreiflich, ja notwendig, daß sich immer, wenn mir ein schöner Gegenstand durch das Auge entgegentritt, Wohlgefallen an ihm erhebt und Verlangen, ihn zu besitzen; es ist natürlich, daß ich Freude empfinde, so ich ihn erlange, Trauer, falls ich ihn wieder verliere. Es ist unvermeidlich, daß ich Furcht verspüre, wenn mir eine gefährliche, schädliche Einwirkung nahezutreten droht, Schmerz, wenn sie mich wirklich ereilt. Es ist einfach eine natürliche Regung, wenn sich mein ganzes Wesen empört, das heißt Zorn empfindet, so mir widerrechtlich ein gebührendes Gut entzogen oder ein Unrecht angetan wird. Der Mensch müßte aufhören, ein fühlendes, empfindsames Wesen zu sein, wenn er ohne Eindruck bei allen diesen Vorfällen bliebe.

An und für sich sind dies rein natürliche Vorgänge und können als solche auch keine Verantwortlichkeit begründen, ausgenommen, der Wille habe mittelbar dazu den Anstoß gegeben (voluntarium in causa), zum Beispiel indem er sich absichtlich und mit Bewußtsein einen derartigen Gegenstand nahe brachte, von dem er zum voraus wußte, daß er ähnliche Wirkungen hervorrufen werde.

Was dagegen die Affekte im eigentlichen Sinn, sowohl die reinen *Willensaffekte* als auch die sogenannten *gemischten* Affekte anbelangt, so unterliegen sie von Anfang ihrer Entstehung an der Verantwortung in dem Grad, in dem der Wille Anteil an ihnen hat, ganz, wenn sie ganz und frei vom Willen allein ausgehen, teilweise, wenn sie vom Willen zwar nicht ausschließlich hervorgerufen, aber doch mit seiner Beihilfe entstanden sind[1].

16. Dem Gesagten zufolge ergibt sich, daß das, was man Leidenschaft (passio) im engeren Sinne nennt, nicht unmittelbar und ausschließlich in der Seele vor sich geht, sondern daß

[1] Thomas 1, 2, q. 24, a. 1 2 4.

sie ihren Sitz in jenem Gebiete hat, wo das niedere, sinnliche Begehrungsvermögen mit dem höheren, dem Willen, sich berührt, im Gemüt, im Herzen. Die Leidenschaft ist stets mit einem sinnlichen Vorgang verbunden[1], mit einer Erregung unserer sinnlichen Natur, wie sie denn nicht in unserem erkennenden, sondern in unserem begehrenden Teil, und zwar in dessen niederer Hälfte wurzelt[2]. Jedoch ist nicht zu übersehen, daß jede Gemütsbewegung in unserem Innern eine ihr entsprechende Stimmung zur Folge hat, daß, mit andern Worten, jeder Erregung einer Leidenschaft ein Gefühl entspricht.

17. Entsprechend den beiden Seiten des sinnlichen Begehrungsvermögens, der begehrenden (concupiscibilis) und der zornfähigen Kraft (irascibilis), unterscheidet man auch zwei Klassen von Leidenschaften oder Affekten. Zur ersten rechnet man Liebe, Verlangen oder Begierde, Freude oder Ergötzen, Haß, Abscheu oder Flucht und Traurigkeit oder Schmerz. Zur zweiten gehören Hoffnung, Kühnheit, Mutlosigkeit oder Verzweiflung, Furcht, endlich Zorn. Mithin ist die Zahl der Leidenschaften im gesamten elf.

18. Die Bewegungen, die im höheren, geistigen Teil des Menschen, im Willen, vor sich gehen, stehen meistens auch in Verbindung mit entsprechenden Vorgängen in seiner niederen, sinnlichen Hälfte. Sehr oft wird eine rein geistige, innere Willenserregung, ein Affekt, auch nach außen Empfindungen hervorrufen. Das ist meistens der Fall bei einer ihrem Ursprunge nach rein geistigen Regung der Lüsternheit, der Abneigung oder Niedergeschlagenheit, der Reue. Jedoch kann es zwar also geschehen, aber es muß nicht notwendig eintreten. Geschieht dies, so ist es im allgemeinen ein Zeichen, daß der innere, geistige Affekt des Willens groß und heftig ist. Indes ist auch das nicht untrüglich und nicht notwendig der Fall.

---

[1] Ebd. 1, 2, q. 22, a. 1. [2] Ebd. a. 3 4.

Denn bei manchen greift die innere Erregung augenblicklich nach außen, ohne daß sie darum gerade sehr tiefgehend wäre, bei manchen hinwiederum bleibt auch der stärkste Affekt ohne jede fühlbare Einwirkung auf das Äußerliche. Darum sind zum Beispiel Tränen, ja das bitterste Schmerzgefühl nicht immer ein Zeichen wahrer innerer Reue des Willens, wie auch umgekehrt die lebendigste Reue ohne alle merkbare äußere Empfindung vorhanden sein kann. So kann einer auch durch den Affekt, das heißt durch die im Willen vorhandene Regung der Lüsternheit eine große Sünde begangen haben, ohne daß er äußerlich die geringste Regung der Sinnlichkeit empfindet, wie das bei kalten oder durch Gewohnheit abgestumpften Naturen nicht selten zu beobachten ist. Dagegen ist es auch wohl möglich, daß trotz der heftigsten Erregung des sinnlichen Teiles der Affekt, der höhere Wille, innerlich rein und unversehrt geblieben ist, was nicht selten vorkommt bei reizbarer Anlage, oder wo die unselige Nachwirkung früherer Sünden ein unseliges Verderben für lange zurückgelassen hat.

Jedenfalls übt nach dem Gesagten das Äußerliche auf das niedere Begehrungsvermögen und dessen Regungen, die Leidenschaften, und durch sie auf das höhere Strebevermögen, den Willen, den größten *Einfluß*. Wenn die Leidenschaften, die so rasch den Weg zum Willen finden, naturnotwendig erwachen, sobald ihnen der entsprechende Gegenstand nahegetreten oder entzogen ist, so ergibt sich daraus, daß es verkehrt wäre, das Äußerliche zu *vernachlässigen* oder seinen Einfluß auf unser Inneres als unbedeutend anzusehen. Wie leicht wäre oft dem Willen eine Anwandlung der Lüsternheit oder des Zornes erspart, würde diese Regel beachtet!

Immerhin aber trifft die Zurechnung, wie bereits gesagt, stets nur den *Willen*, je nachdem er von Anfang an mittelbar oder unmittelbar dabei tätig war, also auch erst von der Zeit an, da er sich in eine zu Anfang unwillkürliche oder doch

unüberlegte, rein sinnliche Bewegung hat hineinziehen lassen. Es muß deshalb das Äußerliche und das Innere wohl unterschieden werden, was freilich oft nicht eben leicht fällt. Nicht jede gute Regung der Rührung oder der Begeisterung, der Liebe zu einer guten, des Hasses gegen eine böse Sache, des Zornes über eine böse Zumutung darf man ohne weiteres dem Willen als Verdienst zu gute rechnen. Wir möchten uns sehr gerne eine rein äußerliche Bewegung, einen bloßen Drang unserer besseren Natur als guten Affekt des Willens angerechnet wissen, indes der Wille selber vielleicht weit davon entfernt ist. Nur dann jedoch haben wir ein Anrecht darauf, wenn unser geistiges Begehren, unser vernünftiger Wille in der ihm eigenen Weise, mit Überlegung und Freiheit, mittätig gewesen ist.

19. Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß der Einfluß der Affekte und der Leidenschaften auf die Tätigkeit des Menschen hoch anzuschlagen ist[1]. Je lebhafter diese Empfindungen, desto entschiedener die Wirksamkeit des Willens, desto tiefer der Fall, desto rascher das Handeln, desto kraftvoller und ausdauernder unter Umständen aber auch wieder der Widerstand gegen die Hindernisse und Übel, die uns in der Übung der Pflicht und Tugend lähmen möchten.

Es kann also nicht entfernt die Rede davon sein, daß die Leidenschaften an und für sich des Menschen unwürdig oder gar sündhaft wären, wie die Stoiker behaupteten[2]. Sie sind vielmehr von Gott, dem Schöpfer unseres Wesens, in unsere Natur gepflanzt zu dem Behuf, um auf unsern Willen einen anregenden und kräftigen Einfluß zu üben. In Wahrheit verstärken sie, so oft sie wirksam werden, jede Tat des Willens, sei es zum Guten oder auch, wenn er seiner Pflicht untreu wird, zum Bösen.

---

[1] Thomas 1, 2, q. 24, a. 3.

[2] Ebd. 1, 2, q. 24, a. 2; 2, 2, q. 35, a. 1 ad 1.

Darum sind sie für den Willen von größter Bedeutung. Ein Mensch z. B., der des Zornes gänzlich unfähig wäre, müßte uns wie ein totes Wesen ohne alle Tatkraft dazu verurteilt erscheinen, nie etwas Großes zu leisten, jeder Schwierigkeit zu unterliegen. Ohne alle Liebe zur Ehre würde sich jemand schwerlich zur Übung vieler öffentlichen bürgerlichen und gesellschaftlichen Tugenden bewegen lassen, dafür aber auch sicher der Verleitung zu gemeinen Dingen leicht zum Opfer fallen.

20. Freilich sind durch die Schuld des Menschen die Leidenschaften zumeist in einem Zustande, der ihrer Natur nicht entspricht, einem Zustand, in dem sie nicht aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen sein können. Daß gerade hier die Krankheit des Menschen durch das Erbverderben in ganz besonderer Weise eingedrungen ist, bedarf kaum einer Bemerkung. Es darf sich aber der einzelne darüber wenig beklagen, da wohl keiner zu finden ist, der sich nicht selber durch persönliche Verschuldung ebenso tiefe Wunden zugefügt hätte. Jedem sagt seine eigene bittere, demütigende Erfahrung, wie oft er sich durch seine Leidenschaften zu Dingen fortreißen ließ, die sein besseres Wesen verdammte, und wie sehr er dadurch hinwiederum eben diese nämlichen Leidenschaften zügelloser und zum Bösen geneigter gemacht hat. Ist es doch so weit gekommen, daß im gewöhnlichen Leben mit dem Worte Leidenschaft stets eine üble Bedeutung verbunden wird.

21. Damit sie aber nicht verderbliche Wirkungen nach sich ziehen, sondern das bezwecken, wozu sie bestimmt sind, bedarf es mancher Vorsichtsmaßregeln.

Vor allem muß jeder Willensaffekt und jede Leidenschaft, wenn sie der Wille zulassen soll, einen vor der Vernunft als ausreichend bestehenden Grund haben. Nicht um jeder Kleinigkeit willen und nicht bei jeder beliebigen Veranlassung darf man diesen Regungen ihren freien Lauf lassen, sondern nur, wenn ein genügend entsprechender Grund gegeben ist.

Wo dieser nicht vorhanden ist, wird Überspanntheit, Sentimentalität, Launenhaftigkeit, krankhafte Überreizung der Gefühle, Verdunklung des Denkens und Schwächung der Willenskraft als traurige Folge eintreten.

Alsdann darf sich weder Affekt noch Leidenschaft auf Handlungen richten, die an und für sich schon böse, oder auf Dinge, die durch besondere Umstände für den einzelnen gefahrdrohend sind. Was die reinen Willensaffekte betrifft, so ist es ein leicht verständliches, wenn auch oft nicht ohne Kampf ausführbares Gebot, sie nur in Bezug auf solche Dinge lebendig werden zu lassen, welche sittlich in jedem besondern Fall zu rechtfertigen sind. Mehr Schwierigkeit bietet diese Vorschrift in Rücksicht auf die Leidenschaften, da die Sinnlichkeit nicht selten unwillkürlich von Gegenständen erregt wird, welche an sich minder verfänglich scheinen möchten. Nur Gewissenhaftigkeit, Beherrschung der Sinne und Vorsicht kann uns retten. Jeder muß da nach seiner Lage handeln. Den einen tötet, was den andern unberührt läßt. Leichter ist es, der Gefahr durch Wachsamkeit, ja selbst durch Entziehung des sonst Erlaubten vorzubeugen, als sie erst dann, wenn sie einmal durch Unvorsichtigkeit wachgerufen worden ist, wieder mit Gewalt zu unterdrücken.

Ferner muß dem Affekt wie der Leidenschaft von Vernunft und Willen eine feste Grenze gezogen und ein bestimmtes Maß gesetzt werden. Wird der Affekt unverhältnismäßig heftig, dauert er über Gebühr lange an, so reißt er Vernunft und Willen mit sich fort und betäubt deren Stimme und Gebot.

Endlich viertens besteht ein Hauptmittel, um Affekt und Leidenschaft richtig zu leiten, darin, daß man ihnen einen andern, besseren oder doch minder gefahrbringenden Gegenstand zuschiebt, als der ist, auf den sie sich richten wollten, wie die Mutter dem Kinde, das sich das Spielen nicht nehmen lassen will, statt des schneidenden Messers ein Stück Holz in die

Hand gibt oder eine nützliche Arbeit auferlegt, über der es das törichte Verlangen von früher vergißt.

22. Darum müssen Vernunft und Wille die Oberherrschaft über die Leidenschaften und Affekte kräftig wahren. Der Wille darf ihnen nie die Zügel lockern, geschweige diese aus der Hand fallen lassen, die Vernunft muß beiden auf dem Wege leuchten[1]. Dann aber, wenn wir es verstehen, die Leidenschaften und Affekte mit starker Hand zu zügeln und auf den rechten Weg zu leiten, dann werden sie uns dem Ziel unserer sittlichen Vervollkommnung mit eben der Schnelligkeit entgegenbringen, mit welcher einer den langsam zu Fuß dahinschreitenden Wanderer überflügelt, wenn er feurige Rosse vor seinen Wagen gespannt hat, vorausgesetzt, daß er gelernt hat, diese mit sicherer Faust zu lenken.

Zur Philosophie der Geschichte.

23. Die im vorausgehenden angeführten Vorwürfe Gibbons gegen das Christentum sind ein sprechender Beweis dafür, daß nicht bloß dem Redner und dem Dichter, sondern auch dem Geschichtschreiber eine gründliche Kenntnis des Menschen sehr nötig ist, will er nicht große Irrtümer begehen. Eine Ahnung davon ist der neueren Geschichtswissenschaft aufgegangen. Die Erörterungen über die sog. Psychologie der Geschichte nehmen in der modernen Literatur einen großen Raum ein, vielleicht einen zu großen. Trotzdem sind die Ergebnisse oft nicht sehr befriedigend. Die meisten Gründe davon liegen weit von unserem Gegenstand ab. Für hier genüge das eine Wort, daß der Historiker die fragliche Menschenkenntnis nirgends so gut erwerben kann als in sich selber. Insofern verlohnt es sich, dem von Gibbon angeregten Gegenstand eine genauere Beachtung zu schenken.

[1] Augustin., Sermo 8, 6.

Der Mann selber, der es wagt, so unwahr über das Christentum zu reden, verdiente es freilich nicht, daß man seinen Worten Bedeutung beilegte, mag auch sein Name von manchen immer noch hoch angeschlagen werden. Als Schriftsteller genießt er allerdings mit Recht den Ruhm feiner und berechneter, aber kalter Kunst. Als Mensch jedoch war er durch und durch Materialist, herz- und gefühllos, voll tiefer Verachtung für die leidende Menschheit, für deren Not er einzig aus demselben Grunde Teilnahme vorgab, aus dem er für Recht und Wahrheit ein Wort einlegte, nämlich um seiner unbegrenzten Eitelkeit und seiner Sucht nach Berühmtheit Vorschub zu leisten[1]. Ihm war Humanität selber so fremd wie die Philosophie oder das Verständnis für anspruchslose Tugend und Selbstverleugnung. Und was ihm endlich gar die Religion sein konnte, ihm, der als Jüngling Katholik, dann auf Wunsch seines Vaters wieder Protestant und schließlich ein begeisterter Schwärmer für Voltaire wurde, das läßt sich leicht denken[2]. Daß ihm der Kampf des Christentums um die Herzen nicht sympathisch sein konnte, begreift sich. Wie soll ein Gibbon Verständnis oder gar Begeisterung für diese schwere Kriegsarbeit von Jahrhunderten fühlen, ein Mann, der es nicht einmal begreift, daß man seine Leidenschaften bändigen, daß man an die Veredlung des Herzens Hand anlegen könne? Wenn er aber aus dem eigenen Leben nicht die leiseste Ahnung davon hat, welche Empörung dieser Versuch in jeder kraftvollen Natur hervorruft, wie lange es dauert und welche Gewalt es braucht, um diesen Krieg zu einem guten Ende zu führen, wie soll er ein billiges und vernünftiges Urteil fällen als Geschichtschreiber über das Leben eines andern oder über einen Zeitabschnitt, in dem dieser Krieg in seiner ganzen Großartigkeit auftritt?

---

[1] Schlosser, Geschichte des 18. Jahrhunderts III[3] 616 ff.

[2] Gätschenberger, Geschichte der englischen Literatur IV 89.

Trotzdem wird man nicht müde, seinen herben Verdammungsspruch über die Zeiten, da sich das Christentum ausbreitete, zu wiederholen, ja womöglich zu überbieten. Zwar hat es nicht viel auf sich, wenn ein Mann wie Johannes Scherr, der moderne Ajax, der, frevelnd gegen Gott und zerfallen mit den Menschen, in seinem berufsmäßigen Toben keinen Felsblock zu schwer findet und keinen Stein liegen lassen kann, wenn Johannes Scherr, sagen wir, auch diesen Gegenstand ergreift, um zu zeigen, wie töricht das Gerede von der Kirche als der liebevollen Lehrerin und Bildnerin aller Völker sei. Gerade die Einführung des Christentums bei den Franken beweise, so poltert er, daß abscheulichere Früchte als die des Christentums von damals gar nicht denkbar seien. Wie hätte es auch anders sein können! Sei doch die Kirche dieser Zeiten in Wahrheit selber nur eine rohe und lasterhafte Barbarin gewesen. Wie hätte sie also der Barbarei wehren können? Das Christentum, wenigstens das ursprüngliche, sei alles Wahrheitsgefühles, alles Rechtssinnes bar und ledig. Es habe nicht einmal eine dunkle Ahnung, geschweige ein klares Bewußtsein von dem Besseren und Edleren im Menschen. Die Kirche habe sich selber einigermaßen entbarbarisieren, habe zuvor beim antiken Heidentum in die Schule gehen müssen, bevor sie sittigend auf das germanische Heidentum einzuwirken vermocht habe[1]. So dieser unglückliche Mann, der gewohnt war, am stolzesten immer erst da zu werden, wo andere anfangen sich zu schämen.

Aber leider steht er gerade in diesem Kampfe nicht allein. Wenn sich einer irgendwo unterfängt, Steine in den Garten Gottes zu werfen, dann darf er immer auf Gesellschaft rechnen. Ein Professor der protestantischen Theologie hat die Kraft gefunden, einen Stein auf die Kirche zu schleudern, den selbst

[1] Joh. Scherr, Deutsche Kultur- und Sittengeschichte[6] 60 f.

unser wahnsinniger Ajax liegen ließ. Nicht Veredelung, sagt Roskoff, habe die Bekehrung der Germanen zum Christentum zur Folge gehabt, sondern umgekehrt, daß sie schrittweise herabsanken[1]. Da fehlte nur noch die Behauptung, daß sie durch nichts anderes als durch die Annahme des Christentums so ausgeartet seien. Und wirklich hat Wachsmuth, auch einer von jenen Kulturhistorikern, denen die ganze Geschichte der Menschheit nur in Blut und Schmutz besteht, indes sie für deren Lichtseiten nur die Augen vom Vogel der Athene haben, wirklich, sagen wir, hat dieser Historiker Lust das zu sagen. Er wolle nicht in Gibbons Geist sprechen, beteuert er[2], aber das lasse sich doch sagen, daß die christliche Lehre von der Sündenvergebung und der Buße und daß die Wertschätzung der Rechtgläubigkeit Mitursachen gewesen seien, warum die bekehrten Franken so tief und ungescheut in alle Verbrechen stürzten[3]. Noch zu Ende des ersten Jahrtausends habe die Kirche der befruchtenden Kraft für die Sittlichkeit ermangelt[4]. Was diesen Worten an Deutlichkeit allenfalls noch abgeht, das ersetzt Mannert, der sich nicht entblödet zu schreiben: wenn Chlodwig nach der Taufe noch schlechter geworden sei als früher, so sei das nur dem Einfluß der orthodoxen Geistlichkeit zuzuschreiben[5].

Freilich ja, es erhob sich alsbald nach dem Siege des Christentums die Barbarei scheinbar roher als je. Und bis dieses granitene Völkermaterial, mit dem die Sündflut der Völkerwanderung die südliche Welt überschüttet hatte, geschliffen und kunstvoll verbaut war, brauchte es Jahrhunderte. Aber auch der Bau des Kölner Domes hat lange gedauert. Ist nicht am Ende doch aus den schweren Anfängen etwas gewor-

[1] Roskoff, Geschichte des Teufels II 60 ff.
[2] Wachsmuth, Europäische Sittengeschichte I 118 f.
[3] Ebd. I 230 f. [4] Ebd. II 356 f.
[5] Mannert, Geschichte der alten Deutschen I 117.

den, was der Zeit und der Mühe entsprach, etwas Besseres, als man aus weichem Lehm in einem Halbsommer fertig bringt? Daß sich die ungebrochene Kraft jener Völker wie wahnsinnig empörte, als sie mitten auf ihren Siegeszügen von den Besiegten unterworfen wurden und als sie deren Lehre nicht bloß äußerlich wie ein Joch auf ihrem Nacken lasten, sondern wie Feuer in ihrem Innern brennen fühlten, das ist sehr begreiflich[1]. Sie müßten nicht so roh gewesen sein, und die neue Religion hätte keine so markdurchdringende Wirksamkeit entfalten müssen, wenn es anders gekommen wäre.

Darum sollte man eben an der geschichtlichen Erscheinung, die uns beschäftigt, den Beweis dafür finden, daß das Christentum nicht, mit einigen äußerlichen Übungen zufrieden, diese Neubekehrten im übrigen ließ, wie sie waren, sondern daß es ihnen mit unerbittlichem Ernst ans Herz griff. Fügt sich einer seinen Forderungen, und arbeitet er mit seiner Gnade zusammen, so wird es ihn allmählich läutern und veredeln. Sträubt er sich aber dawider, so muß er es nicht bloß mit dem Aufruhr aller inneren bösen Mächte, sondern mit einer merklichen Verschlechterung seiner selbst büßen. Denn die christliche Lehre ist keine von jenen Arzneien, die nie schaden können, weil sie nie nützen, ebensowenig aber auch ein Zaubertrank, der einen über Nacht verjüngt[2]. Entweder wird sie, recht gebraucht, bessern, oder mißbraucht, schaden. Das ist aber gewiß keine Schande für sie, sondern ihre Ehre. Wie ihr Stifter, so ist auch sie zur Auferstehung oder zum Heile für die Menge[3].

So geben ihr Zeugnis selbst die, die sich an ihr Verschlimmerung und den Tod geholt haben. Daß aber auch viele durch ihre Annahme das Leben fanden, davon zeugen

[1] Vgl. Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte II[2] 81 ff.

[2] Vgl. hierzu unten 21, 1. [3] Lk 2, 34.

die herrlichen Beispiele edler Gesinnung und heiligen Wandels, die gerade in jenen trüben Zeiten um so glänzender von dem Verderben der großen Masse abstechen[1]. Bedenken wir, welche Fehler die Franken und andere Völker nach dem Zeugnisse der Geschichte und der Heldenlieder mitbrachten, und mit welchen Lastern sich diese unter den verdorbenen Römern und Kelten mischten, und vergleichen wir damit die Charaktere, wie sie uns die Chanson de Roland und die „Gesta Dei per Francos" schildern, so können wir nicht umhin zu gestehen, daß die Kirche an diesen harten Geistern innerhalb einiger Jahrhunderte wahrhaft Großartiges geleistet hat. Gewiß, sie hat keinen Grund, sich der Bekehrung des Frankenvolkes zu schämen. Im Gegenteil, wenn sie not hat, Ruhm zu suchen, so kann sie ihn mit vollem Rechte hier für sich in Anspruch nehmen. Was sie, und nur sie allein, zu stande gebracht hat, indem sie Gestalten wie Chlodwig und Brunehilde in einen Bernhard und Ludwig, in einen Joinville, in eine Elisabeth umwandelte, das zeigte sich nie deutlicher, als da das Volk der Franken das Christentum wieder abwarf. Da konnte man die alte Natur der Kelten und der Franken in ihrer ursprünglichen Form mit leibhaftigen Augen wieder sehen an den Tigern der Guillotine und den Damen der Halle. Wer noch zweifelt, ob das Christentum seine Kunst an diesem Volke gezeigt habe oder nicht, der muß starke Gründe haben, der Wahrheit die Augen zu verschließen[2].

24. Es scheint aber, daß wir überhaupt einer richtigen Auffassung der Geschichte noch sehr ferne stehen. Wieviele Geschichtschreiber zeigen sich auch fähig, den, sollte man meinen, so nahe liegenden Gedanken zu fassen, daß die Frucht später ist als die Aussaat? Ist es denn so schwer begreiflich, daß, wenn

[1] Pfahler, Geschichte der Deutschen I 453.

[2] Vgl. Grupp, Kulturgeschichte des Mittelalters I 279 ff.

zwischen einer neuen, bessernden Macht und einem alten, längst eingewurzelten Verderben ein Kampf entsteht, daß, sagen wir, die Störungen in der religiösen und sittlichen Veredelung oder im sozialen Fortschritte nicht der Macht zur Last gelegt werden dürfen, welche diese Vervollkommnung angebahnt hat, also nicht dem Christentum, sondern dem hartnäckigen Widerspruch der alten Mächte, welche erst besiegt werden mußten, ehe die neuen Ideen Frucht bringen konnten? Diesem Widerstand ist es zuzuschreiben, daß das Christentum die schönste Zeit seiner Jugend und seiner Mannheit und seine beste Kraft im tödlichen Ringen mit wilden, finstern Mißgestaltungen verzehren mußte. Dies aber einmal erfaßt, erklärt dann leicht, daß man seine unüberwindliche, siegreiche Macht mitunter gerade in jenen Erscheinungen suchen muß, welche einem oberflächlichen oder feindseligen Beobachter ein Beweis für seine Schwäche dünken.

Überdies darf man nicht vergessen, daß es zwar nicht von dieser Welt ist, wohl aber in dieser Welt lebt, und daß es sich zudem bei seiner Wirksamkeit mit Mitteln und mit Werkzeugen behelfen muß, die von dieser Welt sind, daß es also, obwohl übernatürlich im Wesen, doch in seiner Entwicklung natürlich ist, darum auch nach den Gesetzen der gewöhnlichen Geschichte beurteilt werden muß. Buckle hat schon einigermaßen recht mit seinem Vorwurf gegen die Geschichtschreiber, daß sie für den Geist der Geschichte keinen Sinn hätten[1]. Nur sollte er den Grund davon nicht in ihren philosophischen und theologischen Voreingenommenheiten, sondern im geraden Gegenteil davon suchen. Er selber trifft sich mit diesem Vorwurf mehr als jene. Er übersieht ganz die Bedeutung der geistigen, zumal der religiösen Einflüsse, und insbesondere den Umstand, daß diese oft geraume Zeit brauchen, bis sie ihre Wirksamkeit äußern.

[1] Buckle, Geschichte der Zivilisation (1874) 1[5] 1, 3 ff.

Nicht danach richtet sich der Charakter einer Zeit, ob die Menschen Rindfleisch oder Reis genießen, ob sie Branntwein oder Sherry schlürfen, sondern danach, wie sie beten, philosophieren und sittlich tätig sind, danach, in welchem religiösen und sittlichen Ideenkreis ihre Eltern lebten und sie großzogen. Der Schlüssel zum Verständnis einer Epoche ist die Kenntnis der Religions- und Sittenbegriffe, die in ihr herrschen und die vor ihr herrschten.

Nun kann man aber nicht genug betonen, daß die Menschheit dem Raum wie der Zeit nach eine großartige Einheit ist. Jedes Zeitalter ist im Grunde viel weniger sein eigenes Erzeugnis als vielmehr der hinterher offenbar gewordene Ausdruck und das Ergebnis der näheren oder der ferneren Vergangenheit. Der Sonnenglanz, welcher auf der Regierung Ludwigs XIV. ruht, ist der Nachglanz aus den Regierungen Heinrichs IV. und Ludwigs XIII. Der Fluch seines Volkes, der die letzten Tage seiner langen Herrschaft verdüstert, und das unsägliche Elend unter der Regentschaft sind die Früchte seiner eigenen Drachensaat: diese soll ihm die Geschichte zurechnen, nicht das Glück und den Glanz, in dessen Mitte er ohne sein Verdienst hineinversetzt ward, dessen letzte Reste er aber so gründlich zu vernichten verstand. Möchte man nicht geneigt sein zu glauben, daß auch der Aufschwung Englands unter Elisabeth das Endergebnis früherer, katholischer Zeiten, das religiöse und politische Elend nach ihr aber ihr eigentliches Werk war?

Unsere Geschichtschreibung vermeint freilich gar oft, eine Zeit für den Abfall von Gott und von der Sitte und für den Kampf gegen Glauben und Kirche damit rechtfertigen zu können, daß sie ihr den scheinbar damit verbundenen Aufschwung von Macht und Wohlstand und die Blüte von Kunst und Gewerbe zu gute rechnet. Und es wäre doch nicht schwer zu finden, daß das alles nur die Frucht aus dem Fleiß der frommen

und nüchternen Väter ist, was man fälschlich den ausgearteten Söhnen zurechnet. Wenn aber die Enkel zu Gott zurückkehren, erdrückt unter der Last des Fluches, den ihnen ihre Väter, die bösen Söhne der besseren Ahnen, hinterlassen haben, dann bürdet man hinwieder den Bekehrten das Elend ihrer Zeit auf, das doch nur die Gottlosigkeit der Vorfahren ihnen vererbt hat. Und haben sie mit Beten und Opfern das alles überwunden und gutgemacht und ihren Kindern in der vierten Generation von neuem statt des Fluches Segen vermacht, so ist die Geschichtschreibung im stande, die Urenkel zum Dank dafür, daß sie, vom Glück übermütig gemacht, wieder die schlimmeren Ahnen der zweiten Generation nachahmen, als die Schöpfer des Guten zu feiern, das sie genießen, da sie es doch nur geerbt haben und nichts Besseres mit ihm anzufangen wissen, als es durch ihre Sünden zu vernichten und dem auf sie folgenden Geschlecht abermals Unheil zu hinterlassen.

Fürwahr, wir stehen einer richtigen Philosophie der Geschichte heute so ferne wie einer befriedigenden Psychologie der Geschichte. Etwas Logik und einige Kenntnis des menschlichen Herzens könnte hier sicher gute Dienste tun.

Sechster Vortrag.

Kopf, Wille, Herz.

1. Acht Personen waren es, die in der Arche gerettet wurden. Damals hätte man Gelegenheit gehabt wie nie, sichere Untersuchungen über den Menschen anzustellen, da man das ganze Geschlecht auf so engem Raum beisammen hatte. Welch anziehendes Studium müßte es für den Psychologen gewesen sein, die Charaktere zu vergleichen, die hier nebeneinander lebten! Denken wir die Verschiedenheiten der Japhetiten, der Semiten, der Chamiten, die sich unterdes auf Hunderte von Völkern, auf Millionen von Individuen verteilt haben, in ihren drei Stammvätern ausgeprägt: lassen sich größere Gegensätze denken? Möchte man nicht glauben, sie müßten ganz verschiedenen Ursprunges sein? Und sie sind doch Brüder, Söhne eines Vaters und einer Mutter. Sicher stehen die meisten ihrer Nachkommen einander näher als ihre Väter.

Die Geschichte bezeugt zwei Sätze, deren Beherzigung wohl geeignet sein dürfte, zu größerer Vorsicht zu mahnen, wenn es gilt, die Verschiedenheiten unter den Menschen und den Rassen zu erklären. Das ist fürs erste die Tatsache, daß die größten Gegensätze, zumal die der geistigen Anlagen und der sittlichen Richtung, häufig nicht unter Fremden, sondern unter den Nächstverwandten auftreten, und fürs zweite die, daß sie am schärfsten oft gerade bei ihrem Ursprung ausgebildet sind[1]. Je länger,

[1] Chamberlain (Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts I[8] 293 f) behauptet freilich das Gegenteil, indem er folgende vier Sätze

je mehr verwischen sie sich. Je weiter hinauf zum gemeinsamen Stamm, desto auffallender treten sie hervor.

---

aufstellt: das „frühere Menschengeschlecht sei ein farbloses Aggregat" gewesen; die „Individualitäten" seien mit dem Verlauf der Zeit immer schärfer hervorgetreten; der geschichtliche Gang führe nicht „vom Rassentum zur Rassenlosigkeit", sondern umgekehrt, und die „Bildung der Rasse" nehme in unsern Nationen nicht ab, sondern vielmehr zu. In diesen Ansichten wird er wohl die meisten Darwinianer auf seiner Seite haben und auch nicht wenige von den Kulturhistorikern, deren ja nur zu viele auf den Evolutionismus schwören. Jedoch so kurz und so diktatorisch, wie er seine Behauptungen aufstellt, läßt sich die Sache nicht abtun. Ohne allen Zweifel haben sich viele einzelne nebensächliche Rasseneigentümlichkeiten im Lauf der Zeit mehr entwickelt, viele einzelne aber auch abgeschwächt oder verändert. Doch es handelt sich nicht um diese, sondern um die sog. typischen Rassenmerkmale, d. h. jene, die den Rassen ihren dauernden Charakter aufprägen. Diese lassen sich aber von einem doppelten Gesichtspunkt aus betrachten, vom biologischen und vom geschichtlichen. Chamberlain beruft sich mit großer Zuversicht auf die „gesamte biologische Wissenschaft". Da hat er aber groß Unrecht. Selbst Gelehrte, die im ganzen auf seiner Seite stehen, wie Kollmann, vertreten ihre Meinung mit vielfachen Einschränkungen (Wildermann, Jahrbuch der Naturwissenschaften 1901, 375 ff, vgl. 1900, 359 ff). Andere aber, und zwar sehr bedeutende Naturforscher, Pfaff, Barrande, Wigand, Zittel, Hofmeister, behaupten, daß die Entstehung der Arten „durch keine Summierung und Akkumulation kleinerer Verschiedenheiten und durch keine noch so lang dauernde Weiterbildung zufälliger Abweichungen erklärt werden könne", sondern nur durch das plötzliche Auftreten der unterscheidenden Eigenschaften in einem besondern, fertigen Organismus (Beispiele in Menge bei Pesch, Philosophia naturalis II 288 ff; Die großen Welträtsel II [2] 249 ff; Gutberlet, Naturphilosophie [3] 276 ff 283 ff; Schanz, Apologie I [3] 306 ff). Allerdings besteht ein großer Unterschied zwischen den Menschenrassen, die sich erst im Laufe der Zeit aus dem früher einheitlichen Geschlecht abgezweigt haben, und den wohl von allem Anfang an in ihrer Verschiedenheit geschaffenen zoologischen und botanischen Arten. Aber man darf sich in diesem Fall zuversichtlich auf die Analogie berufen, da auch die Menschenrassen jenes Merkmal aufweisen, das der Dauer-

Den Nachrichten der Alten gemäß müssen wir glauben, daß zwischen den Joniern und den Phöniziern[1] und insbesondere zwischen den Athenern und den Ägyptern[2], also den hervorragendsten Gliedern der Japhetiten und der Chamiten, eine enge Geistesverwandtschaft bestand. Umgekehrt fanden schon die Alten den großen Gegensatz auffällig, der sich in allen Dingen zwischen den blutsverwandten griechischen Stämmen der Athener und die Lazedämonier[3] und vielleicht noch mehr zwischen den Athenern und den Böotiern[4] bemerklich machte. Thucydides behauptet beharrlich, unter den Joniern und den

haftigkeit, von dem die genannten Gelehrten vor allem den ursprünglich schon gegebenen Unterschied der Art herleiten. Was aber die geschichtlichen Gründe betrifft, so ist klar, daß, wenn die Rassenbildung ehemals auf dem Wege langwieriger und allmählicher Entwicklung vor sich gegangen wäre, jetzt derselbe Prozeß fortdauern müßte. Chamberlain behauptet freilich, daß dem wirklich so sei. Er nimmt aber hierbei offenbar Rassenbildung in einem viel engeren Sinn, d. h. von jeder Völkermischung, wie sie im kleinen unsere Großstädte, im großen die nordamerikanischen Vereinigten Staaten aufweisen. Der Hauptbeweis gegen seine Anschauungsweise liegt aber wohl in der verwandten Erscheinung auf dem Gebiete der Sprache. Die großen Klassen der semitischen und der indogermanischen Sprachen z. B. sind augenscheinlich — wir reden nur von den wesentlichen Sprachgesetzen — nicht durch allmähliches Versuchen entstanden, sondern nach großartigen, allgemein durchgreifenden und gleichmäßig durchgeführten Regeln, deren Schärfe und Konsequenz um so bewunderungswürdiger hervortritt, je weiter wir in der Zeit hinaufsteigen. Wer vermöchte sich auch vorzustellen, um das nächstliegende, uns allen bekannte Beispiel zu wählen, daß die eiserne Strenge und die unerbittliche Logik des hebräischen Wort- und Sprachbaues auf dem Wege hundertjährigen Tastens und Flickens und Leimens habe zu standekommen können, ungefähr so, wie sich unsere Bibelkritiker die Entstehung der Heiligen Schrift denken?

[1] Herodot. 5, 58, 2. [2] Diodor. Sicul. 1, 28 29.

[3] Thucydid. 1, 70; 8, 96, 5.

[4] Demosthen., De pace (5) 15; Corona (18) 43. Isocrates, Permutat. (15) 248. Plutarch., Esu carnis 1, 6, 4.

Doriern sei kein Friede möglich, sondern der Krieg fast natürlich[1]. Ja Herodot geht so weit, sie beide wegen des Unterschiedes ihrer Charaktere für ganz verschiedene Völker zu erklären[2]. Dies aber gilt eben von den älteren Zeiten. Später verschwanden diese Unterschiede fast bis zur Unkenntlichkeit. Nicht anders ist es bei den Deutschen. Ursprünglich stehen sich manche Stämme so fremd in ihrem Wesen und in ihren Sitten und so feindselig gegenüber, daß man geneigt ist zu glauben, es möchten die einen Germanen, die andern Kelten sein. Allmählich mildern sich die Verschiedenheiten, wenn sie auch nicht ganz verschwinden. Ebenso finden wir es bei den Juden. Die Gegensätze im Charakter der zwölf Brüder, die ihr Vater selber auf dem Todbette so anschaulich schildert[3], pflanzen sich, wie wir aus dem Segen des Moses[4] und aus der späteren Geschichte sehen, in den zwölf Stämmen Israels durch lange Zeit fort. Heute dürfte es schwer sein, davon noch viel mit Sicherheit nachzuweisen.

Solche Tatsachen geben wohl kaum denen recht, die aus den Unterschieden in der Menschheit den Schluß ziehen, daß sie keinen gemeinsamen Ursprung haben könne. Mit ebenso viel Wahrscheinlichkeit könnte einer die Sache umkehren und behaupten, die großen Verschiedenheiten seien ein Zeichen der nahen Verwandtschaft. Jedoch auch das wäre Übertreibung. Die Wahrheit liegt in der Mitte. *Gegensätze* unter den Menschen sind kein Beweis gegen ihre gemeinsame und einheitliche Abstammung, wohl aber ein Beweis für die *Erhabenheit* des Menschengeschlechtes. Je höher eine Klasse von Wesen, um so mehr Besonderheiten schließt sie in sich. Schon in den niederen Reichen der Natur findet sich dieses Gesetz. In der Menschheit tritt es noch allgemeiner auf. In der

[1] Thucydid. 6, 80, 3; 82, 2; 5, 9, 1.
[2] Herodot. 1, 56, 2 3. [3] Gn 49. [4] Dt 33.

höheren Geisterwelt aber gibt es vollends nicht einmal mehr Arten unter sich Gleicher, sondern jeder einzelne Geist ist eine Art für sich und hat keinen seinesgleichen[1].

Dem Menschen wohnt nur die Fähigkeit inne, daß er durch seine freie Tätigkeit viele dieser natürlichen Eigentümlichkeiten verändern und auslöschen, dafür aber andere sittliche Unterschiede anziehen kann, die nicht minder zur Absonderung führen als die äußerlichen.

Wenn die Basken und die Spanier sich in ihren Sitten so weit voneinander unterscheiden, so kann man dies aus äußerlichen Gründen, aus der Verschiedenheit der Abstammung erklären. Von den Vandalen aber sagt uns die Geschichte, daß sie ursprünglich ein Volk mit den Burgundern waren[2]. Während nun die letzten ihre alten Sitten und damit jene Heldenkraft beibehielten, der das Nibelungenlied ein so unsterbliches Denkmal gesetzt hat, wichen jene von ihrer früheren Strenge, die sie noch einige Zeit hindurch beibehielten[3], nach und nach ab und verfielen zuletzt in solche Weichlichkeit, daß sie in Elend und verdienter Schande untergingen[4]. Nicht die Verschiedenheit ihrer natürlichen Anlagen also war es, was diesen beiden Völkern ein so entgegengesetztes Geschick bereitete, sondern die gänzlich verschiedene Art ihres Lebens, wodurch sie ihre ursprünglich gleichen natürlichen Anlagen so veränderten, bis niemand mehr daran denken konnte, daß man es hier mit Bruderstämmen zu tun habe.

2. Das ist der Weg, den die Menschheit überhaupt in der Geschichte verfolgt hat. Alle haben dieselbe Seele und die gleichen Seelenkräfte, wenn schon in verschiedenem Maß,

[1] Thomas 1, q. 50, a. 4; C. Gent. 2, 93.

[2] Plinius, Hist. nat. 4, 28 (14), 2.

[3] Salvian., De gubernat. 7, 20 ff.

[4] Malchi Philadelph. Fragm. 13 (Müller, Frag. hist. Graec. IV, 121).

aus der Hand Gottes, ihres Schöpfers, erhalten. Aber was sie selber daraus gemacht haben, das begründet ihre große Verschiedenheit. Der eine hat diese Gabe Gottes vernachlässigt und verkümmern lassen, der andere jene mit solcher Einseitigkeit ausgebildet, daß sie zur Mißgeburt geworden ist. Nur hie und da findet man einen, der alle gleichmäßig und ohne Schaden für die eine oder die andere entwickelt hat. Darum sind die Einseitigen und die Halben die leidige Regel, die Ganzen eine wunderseltene Ausnahme. Hätten wir nur mehr Ganze, so hätte es nicht die mindeste Schwierigkeit, an die Einheit der Menschen zu glauben und die Einigkeit unter ihnen zu erzielen.

Aber die Ganzen sind bald gezählt. Wer dagegen zählt und schildert die halben, die Drittelsmenschen?.

Welch wunderliche Ausstellung könnten wir veranstalten, wollten wir alle Einseitigkeiten sammeln, die nur der Kopf allein unter den Menschen hervorbringt: Querköpfe, Hitzköpfe, verdrehte, verworrene, eiserne Köpfe bis herab zu den Kopflosen. Hier einer, der den Kopf verloren, dort einer, der einen Kopf aufgesetzt hat. Der ist gewohnt, mit dem Kopf durch jede Wand zu fahren, der andere hat gar einen Sparren mitten durch den Kopf.

Mit dem Willen, scheint es, verstehen die Menschen bei weitem weniger verschiedene Zerrbilder fertig zu bringen als mit dem Kopf. Man möchte fast meinen, das einzige, was sie mit ihm anzufangen wissen, sei, daß sie ihn als überflüssige Ware kurzweg beiseite werfen. Denn wenn wir die Sprache und die Erfahrung befragen, finden wir drei Karikaturen, die der Wille zu stande bringt: Willenlose, Unwillige und Eigenwillige. Man müßte nur etwa hierher auch jene rechnen, von denen ihre Umgebung seufzend zu klagen pflegt: Ein rechter Soldatenkopf! Welch kaprizierte Dame! Denn darüber sind wir alle im reinen, daß die Fehler, die hiermit

gemeint sind, nicht im Kopf, sondern in der Laune, d. h. im Willen ihren Sitz haben. Übrigens dürfen wir froh sein, daß es nicht mehr Verunstaltungen des Willens gibt, denn mit den genannten ist die Welt bereits mehr als gut bedient.

Um so mehr Auswüchse züchtet die Menschheit mit dem Herzen. An Herzweh und Herzeleid, an verstimmten, zerrissenen, harten, kalten Herzen, selbst an gebrochenen Herzen, an Engherzigen und an Herzlosen ist leider kein Mangel. Kurz, die Krankheiten nehmen es an Zahl und Lästigkeit durchaus mit den Kopfübeln auf.

Da sehen wir schon, daß die Menschen die Sprachzersplitterung gar nicht gebraucht hätten, sondern auch ohne sie Wege genug gefunden haben, um sich voneinander abzusondern. Kein Wunder, daß sie sich so ganz und gar nicht verstehen, selbst wo sie die gleiche Sprache sprechen. Oft meinen sie dasselbe und stoßen doch aufeinander, als wollten sie sich vertilgen. Die Trennung der Sprachen war bei dieser Lage eine psychologische Notwendigkeit, die sich beständig fortsetzt, ja eine gesellschaftliche Wohltat, weil durch sie den Erbitterten ein Gebiß in den Mund gelegt ist, an dem der erste Ausbruch des Ingrimms viel von seiner Schärfe verliert.

Denn der eine hat die Brille seines Vorurteils aufgesetzt, darum sieht er auch alles durch ihre Farbe gefärbt und nennt natürlich alles so, wie er es durch seine Gläser erblickt. Und der andere hat sich auf das Steckenpferd seiner Marotte geschwungen und reitet jeden zu Boden, der nicht schwört, daß dies das edelste Reittier sei, auf dem noch ein Held gesessen. Der dritte aber hängt zum Sterben fest an seiner Liebhaberei und läßt nichts anderes gelten als ihren teuern Namen, wenn auch sein Gegner das gleiche, nur unter anderem Worte, meint.

Der Franzose kennt einzig das Herz. Nur was er von Herzen weiß, das weiß er gewiß. Mit dem Herzen führt er Krieg, mit dem Herzen spielt und tanzt er. Wenn er einem Freund auch nur einen Schoppen Bier bezahlt, so tut er das, weil es ihm sein Herz gebietet. Und verliert er den Kopf, so darf man darauf wetten, daß ihm das Herz damit durchgegangen ist. Sein Widerspiel in allem, der Berliner, hält ihn darum allein schon für einen ausgemachten Narren und unfähig für ernste Dinge, weil er das Herz zu Worte kommen läßt. Denn was Herz ist, davon kann und will der Mann von der Spree sich so wenig einen Begriff machen wie der Bewohner des Reiches der Mitte. Er muß ein Ding begreifen, soll es für ihn da sein, er muß es mit Händen greifen, er muß in dessen geheimste Ritzen eingedrungen sein, wenn nicht mit dem Kopf, so doch mit jenem Vorsprung des Kopfes, an dem jene am weisesten sind und am leichtesten sich herumführen lassen wie der Bär am Ring, jene, die andern um jeden Preis voran sein wollen, und wäre es auch nur um eine Nasenlänge. Begeisterung ist ihm nicht viel mehr als gelinde Narrheit, Kritisieren und Räsonieren die einzige menschenwürdige Tätigkeit des Geistes. Das sind zwei ausgeprägte Gegensätze, die sich wie Feuer und Eis gegenüberstehen, der eine nur Herz und Geist, aber oft wenig Kopf, der andere bloß Kopf, aber herzlos und meistens auch geistlos. Sie sind aber nicht die einzigen Pole in der Menschheit. Ein drittes, nicht minder schroffes Extrem vertritt der Indianer und noch mehr der Türke, der auch im Feuer keine Hand rührt und mit keiner Wimper zuckt, wenn er nicht muß. Muß er aber, dann geht er mit dem Kopf durch eherne Mauern. Überlegen braucht es bei ihm nicht, Überzeugung kennt er keine, Begeisterung verachtet er. Er will, weil er muß. Das genügt ihm, wie es Fichte genügt hat. Mit einem Willen, der Eisen bricht, geht er den Schwierigkeiten entgegen gerade

da, wo sie am unüberwindlichsten sind. Entweder muß die Wand vor ihm fallen oder er fällt.

3. Niemand wird sich verhehlen, daß in jeder dieser Geistesrichtungen etwas Wahres und Gutes gelegen ist. Niemand wird aber auch leugnen, daß sie alle so, wie sie sich ausgeprägt haben, eine schlimme Einseitigkeit und Halbheit in sich schließen.

Ein halber Mensch, oder richtiger gesagt, ein Drittelsmensch ist so ein Gelehrter, dem alles, was er in sich aufnimmt, nur in den Kopf wächst, bei dem aber nie etwas bis zum Willen dringt, geschweige erst zu Herzen geht oder von Herzen kommt, mag es göttlich sein oder diabolisch, zur Ehre oder zur Schande der Menschheit, das Heil oder das Verderben der eigenen Seele. Diese herzlosen, ausgetrockneten Pedanten der Schul- und Amtsstube, die auf der ganzen Welt nichts kümmert außer den Paragraphen, die sie im Kopfe haben, sind halbe, ungemütliche Menschen.

Halbe Menschen, weil unvernünftig und gefühllos, sind auch jene allen Vernunftgründen wie aller Billigkeit unzugänglichen Tyrannen und Despotinnen, wie sie sich besonders im engeren Kreise des Hauswesens, der Schule und der Kaserne so leicht ausbilden, deren erstes und letztes Wort stets lautet:

Das ist mein Wille, das ist mein Gebot,
Und wenn ich will, was tun dann Gründe not?[1]

Halbe Menschen sind jene sentimentalen Wesen, die, aus Zucker und Tränen geformt, bei der leisesten Regung des Herzens in Zucker und Tränen zerfließen, und wann schwimmt bei ihnen nicht das Herz in Rührung und Begeisterung? Wären sie nur auch einer ruhigen, verständigen Überlegung, eines einzigen klaren und festen Willensentschlusses fähig!

[1] Hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas. Iuvenal. 6, 224.

An solchen Einseitigkeiten sehen wir leicht, was jedem dieser Charaktere mangelt und woran es liegt, daß nichts Ganzes aus ihnen werden will. Nicht das finden wir am Verstandesmenschen unerträglich, daß er immer und überall den Verstand hervorkehrt. Das wäre ja recht, sagen wir. Wollte Gott, daß es alle in diesem Stück mit ihm hielten! Aber bloß den Verstand gelten lassen und sonst nichts, das macht ihn zur Karikatur. Zeigte er nur auch ein wenig Herz! Möchte er nur auch begreifen, daß der Welt damit nicht gedient ist, wenn er die Dinge noch so gut versteht, wenn er aber gar nichts tun will, um sich und andere zu bessern! So achtet auch jedermann eine unerschütterliche Willenskraft. Aber niemand liebt sie, wenn sie so rücksichts- und gefühllos dreingeht, und keiner rechtfertigt es, wenn sie sich weder durch Vernunft noch durch Gründe der Schonung und des Mitleids beugen läßt. Und was endlich den sogenannten Gefühlsmenschen anbelangt, so finden wir ihn gewiß unter allen Menschen am meisten liebenswürdig. Nichtsdestoweniger wird gerade er am ehesten lächerlich und unausstehlich, wenn er sich nicht von der Vernunft leiten lassen noch sich zu einem kräftigen Auftreten aufraffen will.

Kurz, der Verstand ist schon recht, wenn ihm nur auch Wille und Herz zur Seite stehen. Gegen den Willen haben wir nichts, folgt er nur anders dem Verstand und läßt er das Herz auch noch ein wenig mitkommen. Und das Herz haben wir erst vollends lieb, aber unter der Voraussetzung, daß es dem Verstande die Leitung und dem Willen die Herrschaft einräumt. Hat aber ein Verstandesmensch auch Herz, läßt die Willensenergie Verstand und Herz zu Worte kommen, so haben wir nicht das mindeste mehr dagegen einzuwenden. Und ein Gefühlsmensch, der nach Vernunft handelt, und wo nötig, auch der Willenskraft nicht entbehrt, ist fast unter allen der, mit dem wir am liebsten zu tun haben.

Was wir also vom Menschen wünschen, ist dies, daß Kopf, Wille und Herz zusammenstimmen. Wir gestatten einem jeden die Freiheit, daß er je nach seiner Anlage und Neigung dieser oder jener Kraft des Geistes den Vorrang einräume. Aber wir erwarten, daß er darüber die andern nicht zu kurz kommen lasse. Denn nur da, wo alle drei einträchtig zusammenwirken, können wir ein gesundes, ganzes Menschenleben erwarten, in dessen Nähe wir uns wohl und heimisch fühlen. Damit aber haben wir die wahre Anlage der menschlichen Natur und die Aufgabe, zu der uns das Streben nach unserer sittlichen Vollendung verpflichtet, ganz richtig erfaßt.

4. Das nun, wovon alles Gute, das dem Menschen zugerechnet werden kann, wovon aber auch alles Böse, das Zurechnung und Verantwortung begründet, unmittelbar ausgeht, kurz, das Entscheidende ist der Wille. Ohne Wollen keine menschliche Tat[1]. Es ist möglich, daß der Mensch im Zustande der Unzurechnungsfähigkeit, also im Wahnsinn, im Schlaf, in Schlaftrunkenheit, aus rein äußerlicher, mechanischer Angewöhnung, in völliger Gedankenlosigkeit etwas tue, was er weder will noch auch beachtet. Das ist nun freilich auch eine Tat, die am oder im Menschen vorgeht, ohne aber vom bewußten oder wollenden Menschen auszugehen[2]. Möglicherweise wird ihn der Jurist dafür zur Rechenschaft ziehen, da dieser nur über die äußere Tat zu Gerichte sitzt, und da sich das Innere überhaupt dem Bereich seiner Macht entzieht. Aber der Theologe und der Beichtvater und vor allem der Urteilsspruch Gottes, der die äußere Tat nach dem inneren Gehalte prüft, wird nur jene Tat für zurechnungsfähig erklären, die er als eine wahrhaft menschliche oder sittliche beurteilen muß. Eine solche ist aber nur die, welche vom bewußten,

[1] Thomas 1, 2, q. 6, a. 1.

[2] Actus hominis: Thomas 1, 2, q. 1, a. 1.

freien Willen ausgeht oder wenigstens auf eine bewußte, freie Unterlassung als auf ihre Ursache zurückgeführt werden muß[1].

Dieser Grundsatz bildet den Eingang zum Tempel der christlichen Sittenlehre. Nach ihm bemißt sich alles Urteil über Wert und Unwert der Sittlichkeit.

Man sollte meinen, er sei so selbstverständlich und unleugbar, daß es sich nicht verlohne, über ihn lange Worte zu machen. Die älteren Gottesgelehrten scheinen auch so geglaubt zu haben, da sie sich damit begnügten, ihn auszusprechen und dann über ihn wie über die natürlichste Sache von der Welt kurz hinwegzugehen. Hätten sie sich träumen lassen, daß einst Tage kommen werden, wo man dem Christentum vorwerfen würde, es lehre eine rein äußerliche Übung gewisser Tätigkeiten, dringe aber zu wenig auf wahrhaft innerliche Sittlichkeit, sie hätten sicher diesen Punkt, der ihnen der wichtigste in der ganzen Sittenlehre war, ausführlicher behandelt.

Indes in einer Sache, die so klar ist und so sehr für sich selber spricht, ist es trotz aller Anfechtungen nicht angezeigt, sich lange mit Verteidigung aufzuhalten. Besser ist es und notwendiger, uns und vielleicht auch denen, die unsere Lehre zu äußerlich und zu oberflächlich finden, ins Gewissen zu reden, damit wir und sie den großen Ernst dieser Wahrheit im eigenen Leben nicht verkennen.

Wie sich der Geist von innen heraus den Leib bildet und ihm seine Züge aufdrückt, so ist die äußere Handlung nichts als der Ausdruck des freien Willens, der sich in ihr sozusagen seinen Leib gebildet und ihr seinen Geist eingehaucht hat. Ohne Seele ist der Leib tot. Ohne den freien Willen hat das beste Werk vor Gott und vor dem Gewissen nichts zu bedeuten. Was es wiegt und was es wert ist, darüber ent-

[1] Actus humanus oder moralis: Thomas 1, 2, q. 1, a. 1; a. 3; q. 17, a. 4; q. 18, a. 5; Contra Gent. 3, 139.

scheidet nicht der Schein und nicht der Glanz, nicht der Erfolg und nicht die Anerkennung durch die Menschen, sondern einzig die innere Absicht, aus der es hervorgegangen ist. Daher kann einer, dessen Meinung gut war, ein großes Verdienst vor Gott haben, obgleich die äußere Tat mißlang oder ohne seine Schuld gar nicht zu stande kam, während ein anderer, der eine dem Schein nach großartige Tat ohne den rechten oder gar mit bösem Willen vollbrachte, aus Eitelkeit, aus Ehrgeiz, aus Habsucht, aus Trotz, möglicherweise sogar eine Sünde beging. Wenn Goethe, wie er sich selber ausdrückt, so manche reizende Gelegenheit, die sich ihm als Theaterdirektor bot, nur deshalb nicht benutzte, weil er seine Stellung dem augenblicklichen Glück vorzog[1], so braucht man gar kein Jansenist zu sein, um hierin reine Spekulation oder Furcht vor den Folgen, jedenfalls alles eher zu finden als jene heroische Tugendübung, die sein Anbeter und Händedrücker Eckermann in dieser Vorsicht erblickt. Mit einer äußerlichen Enthaltsamkeit aus solchen Gründen läßt sich noch immer jene verwerfliche innere Willensneigung verbinden, von welcher der mildeste aller Lehrer sagt: Ich versichere euch, daß jeder, der auf ein Weib einen begehrlichen Blick wirft, in seinem Herzen die Ehe mit ihr gebrochen hat[2].

Wir sehen daraus, daß die angeblich so äußerliche Sittenlehre des Christentums mit erschreckendem Ernst in das Innerste eindringt und vom Menschen eine Wahrheit und Tiefe der Sittlichkeit verlangt, mit welcher der Leichtsinn dieses Lebens schwer in Einklang zu bringen ist. Dafür bietet sie auch wieder den Trost, daß sie dort, wo die Welt den Menschen oft so oberflächlich und ungerecht nach seinen Erfolgen beurteilt, nicht den Willen nach dem Werke, sondern daß sie das Werk

[1] Goethes Gespräche mit Eckermann III[3] 49.

[2] Mt 5, 28.

nach dem guten Willen wägt, selbst wo es minder gelungen ist. So sagt der edle Boner:

Gut Werke ohne Willen gut,
Wie soll das jemals werden gut?
Gut Wille zieret Werk und Wort,
Gut Wille erbt des Lohnes Hort[1].

5. Damit aber der Wille gut und das Werk des Lohnes wert werde, muß der Wille *erleuchtet* sein. Schon aus dem bisher Gesagten ist ersichtlich, daß es nicht möglich ist, vom freien Willen ohne Erkenntnis und von einer zurechnungsfähigen freien Tat zu sprechen, die nicht zugleich mit Bewußtsein vollbracht ist.

Die Verbindung von Verstand und von Willen ist so eng, daß Sokrates glauben konnte, es brauche nichts, als daß der Mensch wisse, was er zu tun habe; der Wille, es zu tun, folge dann von selber. Das ist nun freilich ein arger Irrtum und heißt, wie Aristoteles sagt, den offenkundigen Tatsachen widersprechen[2]. Zwar macht es dem edeln Mann Ehre, daß er die Menschheit nach sich selbst bemaß und deshalb nicht denken mochte, es könne bei jemand Einsicht und Wollen in Widerspruch stehen. Es wirft aber freilich ein schlimmes Licht auf seine Menschenkenntnis.

Umgekehrt behaupten die neuen Sokratesse von der freien, d. h. der religionslosen Moral und von der ethischen Kultur, auf das Erkennen komme es nicht an, wenn der Mensch nur das Rechte wolle. Sie wiederholen übrigens nur mit gelehrteren Worten, was der tugendhafte Rationalismus des Bierphilisters schon lange so feierlich sagt: Denken ist zollfrei. Was liegt daran, ob und was einer glaubt? Wenn er nur rechtschaffen lebt! Derlei oberflächliche Phrasen, die handgreiflich darauf berechnet sind, für den Unglauben eine Entschuldigung zu

[1] Boner, Edelstein 45, 39 ff.
[2] Aristot., Ethic. 7, 2 (3), 2.

finden, beschäftigen uns hier nicht weiter. Wichtiger ist es für uns, wenn Kant sagt, die moralische Religion sei nicht Überzeugung des Denkens, sondern sittliches Leben. Von Erkenntnis übersinnlicher Wahrheiten wende sich unser Verstand als von unnötigen Dingen mit vollster Gleichgültigkeit ab. Nicht der Verstand sei es, der das Herz bilde, sondern umgekehrt das Herz, das dem Verstand Vorschriften gebe[1]. Schopenhauer aber vollends stellt wie immer alles auf den Kopf und läßt nur den Willen, noch dazu bloß den ideenlosen, unvernünftigen Willen als den Grund aller Tat und Wirklichkeit gelten.

Das sind Sätze, die sich selber richten, da sie in ihrer Übertreibung zu auffällig der allgemeinen Praxis und Überzeugung des gesamten Menschengeschlechtes und der Stimme des eigenen Gewissens widersprechen. Wahr ist daran nur das eine, was seit alten Zeiten jeder wußte[2], und was jeder an sich wahrnehmen kann, daß auch der Wille auf das Denken einen gewissen, mitunter einen sehr starken Einfluß übt. Wir selber haben bereits hervorgehoben und werden noch öfter betonen müssen, daß die Erkenntnis der Wahrheit und die Annahme oder die Leugnung des Glaubens oft mehr vom Herzen als vom Verstand abhängt. Nicht als ob das Herz Einsicht gäbe. Das ist vielmehr so zu verstehen, daß das größte und ernstlichste Hindernis, die Lehren des Glaubens anzunehmen, das der Verstand gewöhnlich findet, vom verdorbenen Herzen ausgeht. Ist also dieses geordnet, so erkennt die Vernunft leicht und mit Sicherheit, wo die Wahrheit liegt.

---

[1] K. Fischer, Gesch. der Philosophie III 234 ff; IV 178 256 f.

[2] Sandaeus, Theol. myst. 2, 6, 24—30. Alvarez de Paz III, l. 4, p. 3, c. 8. Anton. a Spir. S., Myst. tr. 1, d. 1, s. 4. Schram, Myst. § 314. Thomas a Iesu, Contempl. 5, 13. Suarez, De oratione l. 2, c. 13.

Jedoch wenn es auch vom guten Willen und von einem reinen Herzen abhängt, daß der Verstand seine Pflicht tue, so nehmen sie ihm diese nicht ab. Um das so zu übertreiben, wie die neuere Philosophie seit Schleiermacher tut, und um zu behaupten, die Erfassung zumal der religiösen Wahrheiten sei nicht Verstandessache, sondern ausschließlich ein Werk des Gefühles, bedarf es entweder einer unglaublichen Unkenntnis des eigenen inneren Lebens oder einer krankhaften Sucht, neu und merkwürdig durch den Widerspruch gerade gegen das zu werden, was die ganze Menschheit sonst geglaubt und durch die tägliche Erfahrung bestätigt gefunden hat.

Ignoti nulla cupido, sagt das alte Sprichwort. Unsere Landsleute haben es mit den einfältigen Worten übersetzt: Was ich nicht weiß, macht mir nicht heiß. Das sind keine gelehrten Worte, aber es liegt ihnen ein tiefer Sinn und eine unleugbare Wahrheit zu Grunde. Wie kann einer etwas lieben und nach etwas streben, was er nicht kennt? Man kann etwas Wahres und Gutes kennen und es nicht lieben und nicht tun, wenn es entweder kein vollkommenes Gut ist, oder wenn man es nicht vollkommen kennt. Aber wir fragen, ob einer etwas lieben und tun kann, wovon er nichts weiß?[1] Der Wille strebt nach dem Guten, und wo sich das Gute findet, umfängt er es[2]. Aber nicht jedes Gute ergreift ihn, sondern nur das Gute, das ihm als zweckmäßig und wahr vorgestellt wird[3]. Daher wird die Tätigkeit des Willens nur durch das als wahrhaft und angemessen erkannte Gute hervorgerufen[4]. Und so ist es immer die Verstandestätigkeit, die dem Willen vorausgehen und ihn zur Tätigkeit bringen muß[5].

---

[1] Augustin., Trinit. 8, 4, 6; vgl. 10, 11; 2, 4.

[2] Thomas 1, 2, q. 8, a. 1; q. 19, a. 9.

[3] Thomas, De malo q. 6, a. un. c.

[4] Thomas, C. gent. 1, 72; 3, 73 88; 1, 2, q. 1, a. 2; q. 6, a. 1; q. 13, a. 1.

[5] Thomas 1, q. 82, a. 4 ad 3; De malo q. 6, a. un. c.

Somit ist es von der größten Wichtigkeit, daß Verstand und Wille in Eintracht miteinander stehen. Hält der Verstand dem Willen ein Ding fälschlich als gut vor, so wird dieser das Böse tun, aber die Schuld trifft jenen. Tut der Verstand das Seinige, der Wille weigert sich aber trotzdem, der erkannten Pflicht nachzukommen, so hat er die Sünde auf sich. Wollen und Tun ohne Einsicht wird zur Torheit und oftmals strafwürdig. Das Gute bloß wissen und billigen, es aber nicht tun, macht doppelter Strafe schuldig[1]. Durch das Wissen wird uns klar, wie wir handeln, wohin wir gehen sollen, aber erst durch die Ausführung mittels des Willens betreten wir den Weg und kommen wir ans Ziel. Ohne den Weg zu wissen, kann niemand gehen. Es fruchtet aber nichts, den Weg zu kennen, wenn man nicht alle Kraft aufbietet, ihn zu wandeln. Das Wissen muß also vorausgehen, das Wollen in Treue folgen. Ist die Einsicht unerläßlich als der Anfang, so das Werk unentbehrlich als die Vollendung. Wovon der Anstoß ausgeht, das ist die innere Erleuchtung; was den Ausschlag gibt, die Anstrengung des Willens[2].

6. Dem Gesagten zufolge möchte man denken, daß mit Wissen und mit Wollen alles gegeben sei, was nötig ist, um den Menschen zur Erfüllung seiner Aufgabe auszurüsten. In der Tat müssen wir sagen, daß wir einen Menschen vor uns haben, der vollständig zur Erreichung seines Zieles ausgestattet ist, wenn wir ihn mit dem ganzen Gebrauch seiner Denk- und Willenskraft versehen finden.

Dennoch sind wir mit ihm nicht zufrieden, wenn wir nur Verstand und Willen, aber, wie wir zu sagen pflegen, kein Herz an ihm finden. Mehr noch, wir machen ihm Vorwürfe. Treffen wir einen, dem der Gebrauch von Vernunft und von voller Freiheit versagt ist, so fällt es uns nicht ein, ihn darüber

---

[1] Lk 12, 47. [2] Lactant., Instit. 3, 12; 6, 5 6.

anzuklagen, sondern wir bedauern ihn und verehren darin eine uns unbegreifliche Anordnung des Schöpfers. Anders, wenn wir einem Menschen ohne Herz begegnen; diesen Mangel legen wir ihm zur Last.

Das zeigt deutlich, daß Verstand und Wille auf der einen Seite und das Herz auf der andern nicht völlig in gleicher Reihe stehen. Fehlt einem der Vernunftgebrauch und damit die volle Freiheit und Zurechnungsfähigkeit, so sagen wir, daß ihm wesentliche Gaben und Eigenschaften des Menschen fehlen, die er sich indes nicht selber geben kann. Hat er kein Herz, so vermissen wir etwas an ihm, wovon wir zwar nicht sagen können, daß es zum Wesen des Menschen gehöre, wir entbehren es aber schmerzlich, als wenn die letzte Vollendung an diesem Menschen fehlte, eine Vollendung, die er sich aber selber geben sollte. Es fehlt zwar nichts Wesentliches, es mag alles, was er tut, in voller Gerechtigkeit und Ordnung sein, dennoch dünkt es uns nur wie eine tadellose Zeichnung ohne Farbe, wie eine fehlerfreie Statue ohne Wärme und ohne Leben, wie eine akademische Rede, die uns Bewunderung einflößt, die aber nicht zündet. Und das beklagen wir, und darum klagen wir ihn selbst an.

Das, was wir Herz nennen, steht also offenbar zur Tätigkeit des Menschen in einem andern Verhältnis als Verstand und Wille. Diese beiden sind Kräfte der Seele, mit dem Worte „Herz" denken wir an eine gewisse Tätigkeit des Menschen, oder um genauer zu sprechen, an eine gewisse Art und Weise seiner Tätigkeit. Verstand und Wille sind, um ein Bild zu gebrauchen, Auge und Arm der Seele, Herz ein Schmuck, den sich der Mensch selber machen muß, wenn auch nicht schöpferisch, sondern mit Benutzung bestimmter Anlagen, die Gott ihm anerschaffen hat. Ohne vernünftiges Denken und ohne freie Selbstentscheidung wäre der Mensch nicht Mensch. Vom Herzen kann man das nicht sagen. Daher setzen wir einen, bei dem der

Gebrauch der Vernunft und damit der Freiheit beschränkt ist, außer Zurechnung und wenden die gewöhnlichen Gesetze, wie sie für alle Menschen gelten, nicht auf ihn an. Das aber fällt uns nicht ein bei einem, dem wir den schlimmen Namen eines Herzlosen geben zu sollen glauben. Im Gegenteil. Gerade auf ihn werden die Gesetze der Zurechnung und Strafbarkeit in ihrer vollsten Strenge angewendet, sowohl vor Gericht wie im gewöhnlichen Leben.

Kurz, das Herz macht offenbar nicht den physischen Menschen, aber es macht den sittlichen, den rechten und den ganzen Menschen, so wie wir ihn wünschen.

Ohne Herz erleuchtet der Verstand, aber er macht nicht warm. Ohne Herz erreicht der Wille seine Absicht, aber nur mit Zwang. Belehrt oder tadelt mich ein kalter Verstand, so gebe ich vielleicht zu, daß er recht habe. Aber ich denke bei mir: Hättest du nur ein wenig mehr Herz, so brauchtest du weit weniger Verstand zu haben und weit weniger Worte zu verschwenden, es würde einem wohler in deiner Nähe, und man sähe viel schneller ein und würde leichter wollen und tun, was du sagst. Muß ich mich einem harten und starren Willen fügen, so kann ich nicht anders als ihn achten, solange ich sehe, daß er streng nach Pflicht und Gerechtigkeit handelt. Aber er macht mich nicht mürbe, sondern weckt eher auch in mir Verhärtung und den Geist des Widerspruches. Einer, der Herz hat, braucht nicht halb den Ernst wie jener und macht doch alle weich und willig, so daß sie mit Leichtigkeit und Freude gehorchen.

So ist es auch im eigenen inneren Leben eines jeden. Wo das Herz mitwirkt, da kommen Kopf und Wille leichter und rascher zum Ziel. Es ist gerade dasselbe Verhältnis zwischen dem, der Herz hat, und dem, der seine Aufgabe ohne Herz lösen will, wie zwischen einem, der auf leichtem Wagen mit flüchtigen Pferden die Straße fährt, während der andere schwer

bepackt zu Fuß dahinwandelt. Es ist ein großer Unterschied: lernen mit dem Kopf und lernen mit dem Herzen. Mit dem Kopf lernt man langsam und vergißt schnell wieder. Das Herz lernt ohne Lernen und hat ein unverwüstliches Gedächtnis. Und so überall. Es ist ganz etwas anderes: verstehen mit dem Kopf und verstehen mit dem Herzen, Überzeugung im Kopf und Überzeugung im Herzen, Weisheit des Kopfes und Weisheit des Herzens. Wer bloß mit dem Willen will, wird bald müde. Wer mit dem Herzen will, den macht keine Anstrengung matt, keine Enttäuschung mutlos. Mit dem Willen lieben ist eine kalte Sache. Lieben mit dem Herzen macht allein warm und zufrieden.

Demnach tut das Herz nichts Neues, was Verstand und Wille nicht ohnehin schon täten. Aber es fügt zur Tätigkeit sowohl des einen wie des andern etwas hinzu, was ihr eine ganz andere Eigenschaft verleiht. Ohne Herz ist der Mensch wie farblos, die Sprache wie klanglos. Das Herz gibt jedem Grund eine greifbare Gestalt, jeder Vorstellung eine bezaubernde Färbung, jedem Worte die Kraft hinreißender Musik. Es braucht nichts, als daß das Herz dabei ist, und das Kalte wird warm, das Harte weich, das Tote lebendig.

7. Was sollen wir also unter dem Worte Herz verstehen? Daß es nicht eine besondere, dem Verstand und dem Willen ebenbürtige und gleichstehende Kraft der Seele, *nicht* ein drittes *Seelenvermögen* neben den beiden andern sein kann, ergibt sich aus dem Gesagten. Sowohl der Name als unsere eigene innere Wahrnehmung bezeugt uns, daß es überhaupt nichts rein Geistiges ist wie Verstand und Wille. Es wirkt auf den Geist, wie der Geist hinwiederum auf das Herz. Aber es ruht auf unserer *sinnlichen* Natur und übt auch, wie wir täglich an uns erfahren, seine ersten und merklichsten Wirkungen auf diese aus. War es nicht das Herz, das in uns brannte, sagten die Jünger, als er mit uns auf dem Wege

redete?[1] Meine Augen zerfließen in Tränen, singt Jeremias auf den Trümmern von Jerusalem, und mein Herz kehrt sich um in mir vor Mitleid über das Elend der Tochter meines Volkes[2]. Und als Mathathias den feigen Renegaten auf dem Altar zu Modin den Götzen opfern sah, da brannte ihm das Herz vor Zorn, und er zitterte an allen Fibern und er fiel ihn an und tötete ihn am Altar vor den Augen alles Volkes nach dem Worte des Gesetzes[3].

Das Herz ist auch nicht der Sitz von besondern und selbständigen Seelentätigkeiten. Es ist leicht einzusehen, welcher Natur die Tätigkeiten sind, die vom Herzen ausgehen. Der heilige Zorn, in dem Moses die Tafeln des Gesetzes auf den Boden schleuderte, in dem der Heiligste der Heiligen den Strick gegen die Tempelschänder ergriff, er kam von Herzen. Die Tränen des Mitleides, die der Herr über das verstockte Jerusalem weint, sie sind ein Ausfluß seines milden Herzens. Die Seufzer der Angst, die tödliche Traurigkeit, die ihn auf den Boden von Gethsemane niederdrückt und ihm den Blutschweiß aus den Adern preßt, sie legen Zeugnis dafür ab, daß er ein ebenso empfindsames Herz hat wie jeder andere Mensch. Das Herz war es, was Paulus mit einer Liebe zu seinen Bekehrten erfüllte, die er nur mit der Liebe einer Amme zu ihrem Säugling zu vergleichen wußte[4]. Das Herz war es, das ihm für seinen Glauben eine solche Begeisterung und einen solchen Eifer für die Rettung der Seelen einflößte, daß ihn der Römer, herzlos wie er nach dem Zeugnis der Geschichte und nach der Schilderung desselben Apostels war[5], für einen Narren erklärte[6]. Alle diese Tätigkeiten der Liebe, des Zornes, der Furcht, der Traurigkeit, der Begeisterung, des Eifers sind aber keine reinen Seelentätigkeiten. Sie nehmen ihren Ur-

[1] Lk 24, 32. [2] Klgl 2, 11. [3] 1 Makk 2, 24.
[4] 1 Thess 2, 7. [5] Röm 1, 31. [6] Apg 26, 24.

sprung von einer rein natürlichen Bewegung der sinnlichen Natur, sie üben ihre vornehmsten Wirkungen innerhalb derselben sinnlichen Natur und dringen erst von da aus in die Seele ein, wo sie sowohl auf Verstand wie auf Willen gleichmäßig ihren Einfluß üben.

Was aber das für Vorgänge im Menschen sind, bedarf keiner näheren Untersuchung. Wir kennen sie bereits. Es sind jene, die wir mit dem Namen Leidenschaften oder Affekte zu bezeichnen pflegen. Das Herz ist der Sitz der Affekte. Vom Herzen gehen sie aus. Auf das Herz üben sie zunächst ihre Wirksamkeit aus und durch das Herz auf den übrigen Menschen. Daher ist es auch ganz richtig, daß die Sprache, um einen gemeinsamen Namen für diese verschiedenen Regungen im Menschen zu finden, dafür das Wort Herz gewählt hat. Damit ist aber auch, wie denn die Sprache immer einen sichern Wegweiser zu geheimen Tiefen abgibt, deutlich ausgesprochen, daß die Menschheit die Affekte nicht als ein besonderes Seelenvermögen auffaßt, sondern daß sie dabei nur an jenes Gebiet denkt, auf dem der begehrende Teil der Seele, der Wille, und der fühlende Teil des Menschen, die Sinnlichkeit, miteinander zusammenhangen. Die Affekte, die wir unter dem Namen Herz zusammenfassen, bilden in der Tat das Band, wodurch der Wille und unsere sinnliche Natur miteinander verbunden sind und aufeinander einwirken.

8. Nun verstehen wir, warum wir am Menschen gerade immer das Herz suchen und warum wir den Mangel an Herz so schmerzlich bedauern. Es gehört eben zu dem, was wir unter dem ganzen Menschen denken. Darum geht uns etwas ab, etwas, dessen Mangel wir als eine große Lücke fühlen, wenn wir das Leben eines Menschen betrachten, von dem wir sagen müssen, daß er ohne Herz sei. Wir wollen damit nicht sagen, daß er in seiner Natur nicht das habe, was wir mit Herz meinen. Wir begreifen, daß er davon nur keinen Gebrauch macht,

oder vielleicht richtiger gesagt, daß er sich Mühe gibt, uns glauben zu machen, es sei ihm geglückt, es in Untätigkeit zu versetzen. Aber schon das reicht hin, daß wir ihn uns und daß wir uns ihm fremd fühlen. Er mutet uns an wie einer, der sich den Schein geben möchte, er sei aus anderem Stoffe geformt als aus dem Lehm, aus dem wir gemacht sind.

Das ist wohl auch der Grund, warum manche der Versuchung erliegen, nach dem zweifelhaften Ruf zu streben, sie seien über die Alltagsschwachheiten des menschlichen Herzens hinaus. Sie nennen das vornehm, und es ist doch ganz ordinärer Stolz. Es war geheimer Stolz, was den Stoikern den Gedanken eingab, die Vollkommenheit des Mannes, des Gebildeten zumal, bestehe in jener eisigen, vornehmen Apathie oder Unempfindlichkeit, die ihn allen Regungen oder doch Äußerungen einer Gemütsempfindung unzugänglich mache. Man braucht nur das Benehmen so mancher Männer zu betrachten, die meinen, ihrem Stand und Beruf schuldig zu sein, daß sie sich recht aufgeblasen, kalt und abstoßend zeigen, daß sie so wortkarg wie möglich seien, daß ihnen niemand ein Lächeln, ein Zeichen der Teilnahme, des Interesses, der Empfindung ansehe, und man versteht den Beweggrund, der den Stoikern ihre Lehre eingab. Sie wollten sich auf diese Weise von dem großen Haufen des gemeinen Volkes unterscheiden, das sich nicht schämt, sich für etwas zu interessieren, sich über etwas zu verwundern und seine Gefühle ungeschminkt kundzugeben, sehe sie, wer da wolle.

Diesem unmenschlichen Zug des Altertums steht das Mittelalter als der ausgesprochenste Gegensatz gegenüber. Damals galt es als Erfordnis der wahren Bildung, Schmerz, Freude und Teilnahme ohne Verstellung und ungekünstelt vor aller Welt zu äußern. Es war eben im Gegensatz zur alten Welt die Zeit, da das Herz im Dienste von Vernunft und Willen, kurz, da der ganze Mensch die Herrschaft führte.

Leider ist unsere Zeit auch in diesem Stücke zum herzlosen, unnatürlichen Altertum zurückgekehrt. Wer sich heute als Mann, als gebildet zeigen will, der glaubt das am besten dadurch zu erreichen, daß er sich nach außen durch Kälte und Herzlosigkeit den Anschein eines höheren Wesens gibt. Wir tun kaum unrecht, in diesem Zug, wenn er schon nicht immer klar erkannt ist, den Grund zu finden, warum Kant durch die Wiederauffrischung der stoischen Grundsätze, die doch nur halbe und zudem recht ungemütliche Menschen bilden, so viel Anklang fand. So erklärt sich auch, warum sich die neuere Philosophie in der unnatürlichen Behauptung gefällt, es sei unvernünftig, zu glauben, daß der Mensch zur Glückseligkeit bestimmt sei, und daß sie jedem philosophische Begabung und vornehme Gesinnung abspricht, wenn er für Wohl und Weh des Menschen menschliche Empfindung an den Tag legt. Wir müßten uns schlecht auf den Menschen verstehen, wollten wir darin etwas anderes erkennen als die Sucht, sich in all diesen Verirrungen über den gewöhnlichen Troß erhaben zu zeigen, da man sich für unfähig erkennt, ihn durch wahrhaft menschliche Vollkommenheit zu übertreffen. Daher aber auch die Gezwungenheit im Auftreten und die Unnatürlichkeit der Charaktere, wodurch sich der moderne Mensch so unvorteilhaft auszeichnet.

Sei dem wie immer, eines steht fest: weder die, welche die Berechtigung der menschlichen Affekte leugnen, noch die, welche die Pflicht verkennen, die Affekte zu zügeln, d. h. das Herz den Gesetzen der Sittlichkeit zu unterwerfen, werden es je zu ganzen Menschen bringen.

Dieser Vorwurf trifft ebenso jene Anwälte des Frauenherzens, die gleich über Barbarei und Mangel an Verständnis schreien, wenn man Miene macht, dessen Launen und Schwächen den allgemeinen Gesetzen der Sittlichkeit zu unterwerfen, wie jene hölzernen und steinernen Puppen, die da meinen, sich mit

unmenschlichen Phrasen und mit barbarischer Gefühllosigkeit den Namen von Übermenschen verdienen zu können. Beides sind Extreme, die sich in der Vernachlässigung des Herzens einigen. Es ist darum kein Widerspruch, sondern ganz natürlich, daß Nietzsche, der das Weib behandelt, als wäre es ein hündisches Wesen, nirgends so sinnlose Verehrung gefunden hat wie in den Kreisen des zuchtlosen Feminismus.

Diese beiden Teile verabsäumen eben gleichmäßig die Zucht und Ausbildung jener Seite, die in der Frage von der Veredelung des ganzen Menschen ein so gewichtiges Wort mitspricht, der sinnlichen Natur. Nun muß sich aber der ganze Mensch mit allem, was ihn ausmacht, dem Sittengesetz unterordnen und dem Streben nach Vervollkommnung dienstbar machen. Dazu gehört sein sinnlicher Teil so gut wie Verstand und Wille[1].

Wäre der Mensch bloß Geist, so hätte er kein Herz und brauchte für das Herz nicht zu sorgen. Dann wäre auch seine Aufgabe viel einfacher. Es genügte für ihn, Verstand und Willen in Eintracht miteinander und in Unterwürfigkeit unter das Gebot Gottes zu bringen. So aber gehört auch seine *sinnliche Seite* zu ihm. Und auch diese muß in *Einklang* mit der Tätigkeit seiner Seelenvermögen und mit dem göttlichen Gesetz gebracht werden.

Das ist aber um ihrer Vielseitigkeit willen eine schwierige Übung der sittlichen Vervollkommnung[2]. Die, welche sich ohne weiteres mit den Stoikern über die sinnliche Natur hinwegsetzen, mögen immerhin auf uns Christen mit Geringschätzung herabsehen, als dienten wir einer Religion, deren Unvollkommenheit sich hauptsächlich darin zeige, daß sie ewig nicht über das Sinnliche hinauskomme. So lautet ja eben der Vorwurf,

[1] Thomas, De malo q. 12, a. 1, c.
[2] Thomas 1, 2, q. 24, a. 3, c.

den sie am liebsten gegen das ganze System der katholischen Kirche erheben. Aber das ist ein Vorwurf, der nur sie selber trifft, den wir uns jedoch gerne machen lassen. Denn die Sache recht besehen, sagen sie damit nur, daß der katholische Glaube für den ganzen Menschen berechnet ist, für den Menschen mit Leib und mit Seele, für den Menschen, der ein geistig-sinnliches Wesen in einer Person ist. Eine Lehre wie die der Stoa und jede andere, die sich der katholischen gegenüber mit ihrer Geistigkeit brüstet, ist immer nur eine halbe, eine unvollkommene, eine für den Menschen unzureichende Lebensweisheit. Das Christentum mutet uns zwar einen weiteren Blick und größere Anstrengung zu, indem es uns lehrt, daß der Geist nicht ruhen darf, bis er auch die sinnliche Natur dem nämlichen Gesetz botmäßig gemacht hat, dem er selber dienen muß[1]. Wir sind ihm aber tief verbunden für diese höhere Anforderung, weil nur auf diesem Weg unser Ziel, die Ausbildung des ganzen Menschen, erreichbar gemacht wird.

Es ist also nicht eine höhere Moral, was die lehren, welche es dem christlichen Glauben nicht verzeihen, daß er auch das Sinnliche beherrscht, sondern eine Zerstückelung des Menschen. Sie schämen sich, zu gestehen, daß sie der Sinnlichkeit nicht Herr werden, und das ist Hochmut. Sie fühlen die Aufgabe zu schwer, nicht bloß den Geist, sondern auch die sinnliche Natur zu veredeln, und das ist Feigheit und Schwäche. Sie geben vor, bloß für den Geist zu sorgen, und lassen dafür der Sinnlichkeit die Zügel schießen, und das ist fleischlicher Sinn. Was im falschen Geist beginnt, endigt allemal im Fleisch[2].

9. Zu hoch hinauf hat noch nie gut getan seit den Tagen des Phaethon und des Ikarus. Der Mensch darf nie vergessen, daß er aus Staub der Erde gemacht und darum

[1] Thomas 1, 2, q. 24, a. 3, c. [2] Gal 3, 3.

nicht für die Luft geschaffen ist, sondern für die Erde. Wer den sichern Boden unter den Füßen verläßt, dem ist der Fall gewiß. Deswegen braucht er, um vor dem Fall aus schwindelnder Höhe sicher zu sein, nicht mit dem verlorenen Sohn den Tieren ihre Kost und ihren Schlamm streitig zu machen. Es ist klar, daß der Mensch sein Heil nicht findet, wenn er dem übertriebenen Spiritualismus huldigt, der leicht in Sinnlichkeit ausartet, weil er die sinnliche Natur vernachlässigt. Es ist aber nicht minder klar, daß er ebenso verloren ist, wenn er sich dem Materialismus verschreibt, jenem schmeichelnden Verführer, der gleich der Circe die Menschen nur mit seinem Zauberstab berührt, und augenblicklich

Haben sie Kopf und Sprache und Art und Sitten der Tiere,
Und der Verstand und der menschliche Geist ist wie schlafend in ihnen [1].

Zu hoch hinauf, zu tief hinab ist beides ferne vom rechten Maß. Der Mensch, der nichts als Geist sein will, entartet ebenso wie der, der sich ins Fleisch versenkt. Nur ist der Geisteshochmut noch schwerer zu bekehren als aller Dienst des Fleisches. Den Weg der wahren Mitte geht der, der bescheiden und vorsichtig im steten Kampf nach unten, im steten Aufblick nach oben, Geist und Sinnlichkeit zugleich veredelt, seine ganze Natur als unvollkommen betrachtet, als vervollkommnungsfähig behandelt und so nach dem Ziel eines ganzen Menschen strebt.

Dies ist der Weg, den das Christentum, und daß wir es ohne Rückhalt sagen, der katholische Glaube allein lehrt. Mit den Füßen auf der Erde, mit dem Haupte zum Himmel, so ist der Mensch geschaffen, und so muß er wandeln, will er seiner Natur gemäß leben und sein Ziel erreichen. Der Kopf oben, der Leib unter ihm. Der Kopf denkt vor, die Tat folgt nach. Das Auge des Geistes gibt die Richtung an, der

[1] Homer., Od. 10, 239 f.

Wille strebt sie zu erreichen, das Herz erleichtert den Weg, indem es dem Verstand und dem Willen die feurigen Renner zur Verfügung stellt, die in seinen Kammern stehen, begierig, ihre Kraft und Schnelligkeit zu zeigen.

So kann es nicht fehlen, daß endlich, wenn auch nicht ohne mancherlei Gefahr und Schwierigkeit, das Ziel erreicht werde. Der Wege dorthin sind viele. Schlage jeder den ein, der ihm der nächste ist durch Pflicht, Beruf und Verhältnisse. Auf den Weg kommt nicht so viel an, obwohl die Menschen die Schuld meist bei ihm suchen, wenn sie nicht ans Ziel kommen. Aber daran liegt alles, daß ihn jeder, mag ihm die Vorsehung einen gewiesen haben wie immer, mit allen seinen Kräften verfolge und nicht eher ruhe, als bis er das Ziel erreicht hat. Es fangen viele an zu laufen, aber wenige erreichen das Ziel. Die einen laufen ins Ungewisse, die andern werden müde, die dritten laufen mit halbem Ernst und vergeuden die Hälfte ihrer Kraft an eitle Dinge und Luftsprünge [1]. Wer klug ist, nimmt sein ganzes Wesen zusammen, Verstand, Willen und sinnliche Natur, sieht festen Blickes auf das Ziel und verschwendet weder Zeit noch Kraft. Es braucht nicht einmal übermenschliche Anstrengung. Das wahre Ziel des Menschen muß doch für Menschen erreichbar sein. Mit klarem Kopf, mit festem Willen, mit bereitem Herzen müssen wir es finden. Mehr kann der Mensch nicht leisten, und mehr kann nicht von ihm gefordert werden, als er vermag. Tue du nur ganz das Deinige, Gott tut schon das Seinige.

Die natürliche Neigung zum Wahren und zum Guten.

10. Ein Lehrpunkt, auf den der hl. Thomas immer wieder zurückkommt, den er überall seiner Darstellung von der Sittlichkeit und vom Gesetze zu Grunde legt, scheint uns manchmal

[1] 1 Kor 9, 24 ff.

nicht genügend berücksichtigt zu werden. Wir meinen den von der *natürlichen Neigung* zum Guten[1].

Es hätte uns wenig genützt, hätte uns Gott Vernunft und freien Willen nur so gegeben, wie er die toten Schätze von Gold und Salz in die Erde gelegt hat. Bis einer diese findet, gehen Tausende über sie hinweg, ohne sie auszunutzen. Wären unsere Geisteskräfte ähnlich bestellt, so würden wohl nur wenige von ihnen nützlichen Gebrauch machen. Da sind schon die Keimkräfte der Natur ganz anderer Art. Sie drängen sich dem Menschen sozusagen von selber auf und fordern ihn heraus, seine Arbeit an sie zu wenden und sie sich dienstbar und nutzbringend zu machen. Noch mehr gilt das von seinen geistigen Neigungen und Anlagen. Der Vater kann es nicht begreifen, warum sein Sohn um jeden Preis studieren oder Künstler werden will. Der Sohn selber versteht es nicht, er sieht die Unmöglichkeit ein, er verzichtet auf seinen Wunsch, aber er mag tun, was er will, er bringt den Drang nicht los. Erst die Zukunft zeigt, daß ihm der Schöpfer mit der Anlage auch den *Trieb* eingepflanzt hat, damit nicht die vorzüglichen Gaben unausgebeutet und unbefruchtet in ihren Keimen ersticken.

Ebenso verhält es sich auch in Bezug auf das innere Leben des Menschen. Die Vernunft ist nicht eine tote Fähigkeit, das Wahre zu finden, eine Fähigkeit, die erst mühsam zum Leben müßte erweckt werden, sondern sie hat einen *Drang* nach der Wahrheit eingepflanzt, der ganz unvertilgbar ist. Geht er doch nicht selten so weit, daß er den stärksten aller physischen Triebe, den Trieb zum Leben, übertrifft. In gleicher Weise hat Gott

[1] Inclinatio naturalis ad bonum (auch appetitus naturalis, naturalis motus, affectus naturalis, instinctus naturalis, instinctus interior): *Thomas* 1, q. 19, a. 10; q. 62, a. 2; q. 78, a. 4; q. 83, a. 1; q. 85, a. 1; 1, 2, q. 8, a. 1; q. 41, a. 3; q. 94, a. 2; 2, 2, q. 10. a. 1 ad 1; q. 155, a. 2; C. Gent. 3, 117 123 131, c. v.

auch dem Willen den Drang nach seinem Gegenstande, dem Guten, eingepflanzt. Dieser Drang ist so sehr mit der Natur des Menschen verwachsen, daß ihn keine Macht zerstören kann, auch nicht jener Hang zum Bösen, der durch die Sünde in den Menschen eingedrungen ist, mag ihn dieser auch so beharrlich pflegen und stärken, wie er es leider tut von Jugend auf[1]. Denn was zur Natur des Menschen gehört, das kann durch den Abfall von Gott zwar verdorben und geschwächt, nie und nimmer aber vernichtet werden[2].

11. Deshalb gab es unter den Christen, ausgenommen einige Nominalisten, die sich bekanntlich aus Widerspruchsgeist oft in den gefährlichsten Lehren gefielen, ausgenommen die Reformatoren und etliche Jansenisten, nie jemand, der die katholische Lehre zu leugnen versucht hätte, daß der Wille stets nur das Gute will und wollen kann.

Schon der hl. Basilius sagt: Der Gegenstand unseres Begehrens und Liebens und das Gute sind ihrer Natur nach ein und dasselbe[3]. Und der hl. Augustinus, der doch gewiß die Schwäche der menschlichen Natur nirgends unterschätzt, behauptet: auch jetzt noch, trotz des Falles in die Sünde, könne unser Geist das Böse als solches ebensowenig wollen wie die Unseligkeit, und er könne auch nie den Abscheu dagegen verlieren[4].

Die Theologen aller Schulen stimmen in dieser Frage mit dem hl. Thomas zusammen[5]. Bei ihnen wie bei den Kirchen-

[1] Gn 6, 5; 8, 21.

[2] Thomas 1, 2, q. 85, a. 1 2. Dort führt der hl. Thomas den (angeblich von Beda Venerabilis stammenden) Satz aus: exspoliatur gratuitis et vulneratur in naturalibus, den die Theologen später, um die Wirkungen der Sünde zu schildern, in die Worte gekleidet haben: spoliatus supernaturalibus, sauciatus in naturalibus.

[3] Basil., In Ps. 44, 2. Andere Väter bei Estius 2, d. 24, § 7.

[4] August., Enchirid. 105; Confess. 2, 6, 12 13 14.

[5] Thomas 1, 2, q. 8, a. 1; q. 94, a. 2. Dante, Parad. 5, 10 ff.

vätern und den alten Philosophen ist der Satz, mit dem Aristoteles seine Ethik beginnt, wie zu einem Dogma geworden: Jede Kunst und jede Wissenschaft, jede Tätigkeit und jede Absicht hat irgend ein Gut zum Zwecke; deshalb haben bereits die Alten das Gute als das beschrieben, wonach alle streben[1]. Nun ist aber das, was der Wille anstrebt, sobald er sich in Tätigkeit setzt, der Endzweck. Somit fällt der Zweck unserer Willenstätigkeit und das Gute in eins zusammen[2]. Wenn sich also einer einen Zweck vorsetzt, so will er auch das Gute, und keiner ist tätig, indem er das Schlechte als solches will[3].

12. Damit ist nun nicht gesagt, daß alles, was der Wille begehrt, wirklich gut und ein wahrhaftiges Gut sei. Die natürliche Neigung des Willens richtet sich allerdings auf das Gute wie die natürliche Neigung der Vernunft auf das Wahre. Jedoch gilt das nur von dem Guten und Wahren, so wie es seiner Natur nach ist. Von da bis zum wirklichen Wollen und Erstreben ist aber noch ein weiter Weg. Einmal ist der freie Willensakt etwas ganz anderes als der natürliche Zug, und dann ist das Gute und Wahre, das einer in jedem einzelnen Fall anstrebt, abermals etwas anderes als das Wahre und das Gute, so wie es in der Natur der Dinge liegt.

Dank der menschlichen Freiheit einerseits und um der leidigen Schwachheit willen, die wir nun einmal nicht losbringen können, weicht unser wirkliches Wollen nur allzu oft weit ab von dem besseren Zug unserer Natur.

Anderseits richtet sich das moralische und das vernünftige Begehren auf das, was sich der Geist als das ihm entsprechende Gut vorstellt, also nicht auf die Sache so, wie sie

---

[1] Aristot., Eth. 1, 1, 1.

[2] Ioannes a S. Thoma, Curs. theol. IV, d. 1, a. 1, 9; vgl. d. 3, a. 2, 49. Ferrariens. C. Gent. 3, 16.

[3] Ioannes a S. Thoma IV, d. 1, a. 6, 18.

ihrer natürlichen Beschaffenheit nach ist, sondern so, wie sie durch den Geist aufgefaßt und vorgehalten wird. Da aber die Möglichkeit besteht, daß diese Vorstellung des Geistes von der Wirklichkeit abweiche, so ist auch die Möglichkeit gegeben, daß das Gut, auf das sich der Wille richtet, ein falsches, ein Scheingut sei[1].

Überdies ist jenes Gute und jenes Wahre, das wir im Einzelfall anstreben, nicht das Gute und das Wahre schlechthin, sondern immer nur ein Teilgut, eine Seite der allgemeinen Wahrheit, wenn der Ausdruck erlaubt ist, ein Stück, ein Beitrag zur Erkenntnis des Wahren, ein gebrochener Strahl des reinen Lichtes, ein Teilbeitrag zur Aneignung der ganzen, ungeteilten Wahrheit. Somit können wir von keiner unserer Handlungen sagen, daß wir durch sie das Gute schlechthin verwirklichen und uns das Gute schlechthin aneignen wollen, sondern nur, daß der Wille alles und jedes, was er sucht, unter dem Schein des Guten anstrebt[2]. Das Gute im allgemeinsten und weitesten Sinn ist allerdings eines und dasselbe mit unserem letzten und höchsten Endzweck[3], keineswegs aber jedes besondere und untergeordnete Gute im einzelnen, das sich zum allgemeinen Guten nur wie ein Mittel zum Gesamtzwecke verhält[4].

Wenn also unsere Natur das Gute im allgemeinen will und nicht anders als wollen kann, so sind wir deshalb noch keineswegs sicher, daß wir jedesmal in diesem oder in jenem besondern Fall das Gute anstreben und wählen[5]. Der Wille

---

[1] Thomas 1, 2, q. 8, a. 1, c. Dante, Purg. 17, 94 ff; 18, 34 ff. [2] Thomas 1, q. 6, a. 2 ad 2.

[3] Thomas 1, 2, q. 5, a. 4. Ildephons., Comm. in 1, 2, d. 6, d. 1.

[4] Thomas 1, 2, q. 8, a. 3; vgl. Salmantic. tr. 8 (de fine), d. 1, 10. De Rubeis, De pecc. orig. 22, 5; 24, 3.

[5] Ioannes a S. Thoma, Curs. theol. IV, d. 1, a. 5, 30.

muß das Gute im allgemeinen lieben, ohne daß er anders könnte, er muß aber nie dieses oder jenes besondere untergeordnete Gute lieben und aufsuchen. Er kann ihm auch ausweichen, immer jedoch so, daß er statt dessen irgend ein anderes wahres oder eingebildetes Gut zu erreichen sucht [1].

13. Die Schwierigkeit ist bei dieser Auffassung nur die Frage, wie von Sünden der Bosheit die Rede sein kann, oder wie der Apostel sagen kann, es gebe Menschen, die die Liebe zur Wahrheit in sich nicht aufkommen lassen [2]. Diese Schwierigkeit ist aber nur Schein. Sowohl der, welcher aus Bosheit, als auch der, welcher aus Schwachheit sündigt, strebt nach dem Bösen nur, insofern es mit irgend einem Schein des Guten bekleidet ist, nach dem Irrtum immer unter der Voraussetzung, daß dieser für ihn, sei es aus Übereilung, sei es durch absichtliche Entstellung, den Charakter von Wahrheit annehme. Der Unterschied zwischen einer Bosheitssünde und einem Fehler aus Leidenschaft liegt nicht auf seiten des Gegenstandes. Auch der, der aus Bosheit fehlt oder irrt, strebt das Schlechte nicht deshalb an, weil es schlecht ist. Der Unterschied ist vielmehr in der persönlichen sittlichen Stimmung zu suchen, aus der die Neigung zum Sündigen hervorgeht. Im einen Fall ist es die Hitze der Begehrlichkeit und Leidenschaft, was einen im Anblick einer sinnlich lockenden Sache fortreißt. Im andern ist es die Bosheit, das heißt die Neigung, mit Verachtung des Gesetzes nach dem eigenen unabhängigen Belieben zu handeln. Sicherlich aber würde der verkehrte Wille nicht mit dieser Bosheit handeln, wenn er nicht etwas Gutes auch darin erblickte, daß er jeder fremden Gewalt die Unterwerfung verweigert und sich mit Verachtung der Autorität lediglich auf sich selber stellt [3].

---

[1] Dante, Purgat. 18, 58 ff. [2] 2 Thess 2, 10.

[3] Ioannes a S. Thoma IV d. 5, a. 1, 15 16. Billuart, De act. hum. d. 3, a. 1, obi. 1, 3 (Wirceb. 1758, IV 268).

Somit liegt das Wesen der Bosheitssünde nicht darin, daß einer das Böse als Böses wollte, oder daß er sich das Falsche um der Lüge willen zu eigen machte, sondern darin, daß er ein geringeres oder ein falsches und bloß eingebildetes Gut absichtlich mehr liebt als das größere und wahre, oder daß er etwas Böses unter dem Gesichtspunkte wählt, um dadurch etwas anderes, was ihm als noch schlimmer erscheint, wenn es schon an sich gut ist, zu vermeiden[1]. Selbst der Trunkenbold, der seiner Leidenschaft frönt mit der Überzeugung, gegen Gott eine Beleidigung zu begehen und sich selber zeitlichen und ewigen Untergang zu bereiten, selbst der Sklave sinnlicher Leidenschaft, der sagen muß: Ich erkenne das Bessere und billige es und tue doch das Böse, selbst er würde seine Sünde nicht begehen, wenn ihm nicht die Überwindung, die der Sieg über sie fordert, ein unverhältnismäßig großes Übel, und wenn ihm nicht ihr gegenüber die Begehung der bösen Tat als das mindere Übel, folglich als ein Gut erscheinen würde. Er hat die Erkenntnis des richtigen allgemeinen Obersatzes, daß man das Böse nicht tun solle. Aber seine Leidenschaft bindet seine Vernunft und hindert sie, aus diesem die richtige Schlußfolgerung zu ziehen. Dafür schiebt sie ihm einen andern Untersatz zu, zum Beispiel den Satz: man müsse auf jeden Fall seiner sinnlichen Lust Rechnung tragen, und verleitet ihn, von diesem aus die Schlußanwendung zu machen[2].

14. Somit hat Sokrates freilich darin geirrt, daß er die Sünde stets nur der Unwissenheit, nicht aber der Verkehrtheit des Willens zuschreiben wollte. Er ahnte aber doch richtig, daß jeder Fall des Willens einen Fall des Verstandes voraus-

[1] Thomas 1, 2, q. 78, a. 1 ad 2. Bonavent., Breviloq. 3, 1.

[2] Aristot., Eth. 7, 3 (4), 1 2. Thomas 1, 2, q. 77, a. 2 ad 4. Aguirre, Philos. mor. 7, 3, 10—18. Rainer, Pantheologia v. concupiscentia c. 3.

setzt. Jede Sünde im Willen muß dem Gesagten zufolge auf eine Irrung oder Täuschung des Verstandes zurückgeführt werden[1].

Diese Täuschung kann freilich selber wieder verschuldet sein. Aber auch darauf hat dann wieder der Wille seinen verhängnisvollen Einfluß. Denn wenn die Wahrheit für unsern Geist so entstellt oder wenn unser Geist der Wahrheit gegenüber so schief gestellt ist, daß die Wahrheit in ein ganz falsches Licht oder auch vollends ins Dunkel tritt, so kann das nicht wohl ohne unsere Schuld abgehen. Doch damit kommen wir bereits auf die Frage vom Verhältnisse, in dem Verstand und Wille zu einander stehen.

Aus dem hier Erörterten aber mag man ersehen, welch eingreifende Rolle in der Lösung unserer sittlichen Aufgabe die Vernunft spielt und wieviel im Interesse unserer Vervollkommnung davon abhängt, daß dem Verstand eine gediegene und wahre Bildung zu teil werde.

Es liegt aber auch die Wahrheit darin begründet, daß der Wille immer noch besserungsfähig ist, wenn ihm nur das wahrhaft Gute klar genug vorgestellt wird. Das zeigt uns den Einfluß, den Belehrung und Zureden auf die Besserung des Menschen haben.

Das zeigt uns ferner, daß wir nie einen Menschen finden werden, der sagen könnte, er habe — wenigstens in den wichtigsten Fragen seiner Lebensrichtung — gefehlt oder geirrt, ohne daß er in seinem Innern nicht doch eine Regung von Widerstreben gegen das Böse, eine Mahnung zum Besseren gefühlt hätte.

Das zeigt uns endlich, daß wir nie einen Menschen denken können, den wir verloren für alles Gute, schlechterdings unzu-

[1] Thomas 1, 2, q. 77, a. 2. Sylvius in h. l. Salmantic., De angelis tr. 7, d. 10, 249. Suarez, Disp. metaph. 19, s. 7, 11.

gänglich für die Wahrheit nennen dürften. Einen, wenn auch noch so verkümmerten Anknüpfungspunkt für das Wahre und das Gute trägt jeder unvertilgbar in seiner Natur mit sich. Es handelt sich bloß darum, diesen zu finden. Das übersteigt freilich oft die Macht des Menschen; setzt doch das Böse sogar der göttlichen Gnade häufig unübersteigliche Hindernisse in den Weg.

Von dem Verhältnis, in welchem Verstand und Wille zu einander stehen.

15. Die Frage, ob wir ein Recht haben, von Seelenkräften zu reden und diese, d. h. Verstand und Willen, von der Seele selber zu unterscheiden, lassen wir hier beiseite, soviel sie auch in der neueren Psychologie verhandelt wird[1]. Denn die allgemeine Überzeugung der Menschheit steht hierüber so fest, daß gegen sie keinerlei wissenschaftliche Scheingründe je aufkommen werden. Auch die ehemals so viel erörterte Frage, welches von diesen beiden Vermögen das höhere sei[2], mag uns hier, wo sie zur Lösung unserer Aufgabe im ganzen wenig beiträgt, gleichgültig lassen. Genug für uns, zu wissen, daß wir an diesen beiden Seelenkräften zwei Gaben von unschätzbarem Werte besitzen, zwei Auszeichnungen, die uns schon von Natur Gott ähnlich machen[3], zwei Gaben von so großer Bedeutung, daß sie über unser zeitliches und ewiges Schicksal entscheiden.

16. Der Wille kann von einer außer ihm liegenden Ursache nicht ohne sein eigenes Zutun, das heißt nicht mit der Not-

[1] S. darüber Pesch, Institut. psycholog. II 8 ff. Stöckl, Lehrbuch der Philos. I 7 29 ff. Gutberlet, Kampf um die Seele 12 ff. Zur Sache selber unten 7 Nr 1.

[2] Thomas 1, q. 82, a. 3. Complutens., De anima d. 23, q. 4. Blasii a Concept. Metaphysica d. 24, q. 7.

[3] Thomas 1, q. 93, a. 4. Pererius, Comm. in Genes. l. 4, n. 20 ff. Estius 2, d. 16, § 2 ff.

wendigkeit des Zwanges genötigt werden, in Tätigkeit zu treten. Er kann sich zu Verschiedenem selber bestimmen oder bestimmen lassen, aber immer geht seine Tätigkeit, wenn auch nicht von ihm allein aus, so doch aus ihm selber hervor[1].

Nun muß man aber eine doppelte Tätigkeit und Bewegung des Willens unterscheiden. Etwas anderes ist seine Bewegung als solche, d. h. daß er überhaupt in Tätigkeit tritt (exercitium actus), und etwas anderes die Art und Richtung seiner Tätigkeit, d. h. was er wählt und wie er es zur Durchführung bringt (specificatio oder determinatio actus).

Das erstere anlangend, die Bewegung als solche, bleibt der Wille immer völlig unabhängig, solange nicht eine Macht auf ihn einwirkt, die ihm überlegen ist, und das ist nur die göttliche Macht. Ob er in Tätigkeit übergehen will oder nicht, ob er sich überhaupt zu einem Entschluß verstehen will oder nicht, das steht ausschließlich bei ihm selber. In dieser Beziehung kann nichts auf ihn mit bestimmender Macht einwirken außer Gott, die erste Ursache selber. Dieser kann ihm allerdings die einfache Tätigkeit mitteilen, d. h. ihn aus dem Zustande des Nichtwollens in den des einfachen Wollens versetzen. In diesem Sinn ist es zu erklären, wenn Gott als der erste Beweger dargestellt wird, der dem Willen die erste Bewegung, das sogenannte exercitium actus, einflößt[2].

Anders nach der zweiten Seite hin, der specificatio actus. Wenn er sich einmal entschlossen hat, tätig zu werden (was nach dem Gesagten bei ihm steht), so ist er in Bezug auf das Was und Wie nicht mehr völlig unabhängig, sondern mancherlei Einflüssen unterworfen. Das Gute im absoluten und allgemeinsten Sinne, das letzte und höchste Ziel, mit andern

[1] Thomas 1, 2, q. 9, a. 3, c.

[2] Thomas, C. Gent. 3, 67 88 89; Pot. q. 3, a. 7, c; Verit. q. 22, a. 8, c.

Worten, seine eigene Beseligung, muß er allerdings anstreben, wenn er einmal etwas anstrebt. Sobald ihm also dieses durch irgend eine Macht klar vorgestellt wird, muß er sich dem Einfluß des absoluten Guten fügen[1]. Den übrigen, untergeordneten Einzelgütern aber, die zum höchsten und allgemeinen Gute in demselben Verhältnis stehen wie Mittel zum Zweck, neigt er sich so wenig mit Notwendigkeit zu wie der Verstand den einzelnen besondern Wahrheiten[2]. Wie der Verstand nur die allgemeinen obersten und letzten Grundwahrheiten mit Notwendigkeit annimmt, von einzelnen untergeordneten Wahrheiten aber nur jene, von denen er einsieht, daß sie mit den ersteren in einem notwendigen Zusammenhange stehen, wofür er freilich erst des Beweises bedarf, so auch der Wille. Nur das allgemeinste Gut, das unter keiner Voraussetzung mangelhaft sein kann, das sich unter allen Rücksichten als ganz und vollkommen gut erweist, und das ist die Seligkeit, kann der Wille unter keinen Umständen abweisen. Alle besondern Einzelgüter, die nur in einer gewissen Hinsicht als gut auftreten, sich nach andern Seiten hin aber als lückenhaft erweisen, muß er nicht notwendig annehmen, sondern er kann sie auch abweisen, falls sie sich ihm nicht als unerläßliche Mittel zur Erreichung des allgemeinen Gutes, des Endzieles, der Beseligung, darstellen.

Wird also dem Willen irgend eine Sache vorgehalten, so kann er auch so noch eine jede im besondern zurückweisen, ausgenommen sie ist das allgemeine höchste Gut selber oder sie hängt so notwendig mit diesem zusammen, daß er ohne sie die Erreichung von jenem für unmöglich erkennt.

Immer aber ist dabei die Bedingung voraussetzt: wenn der Wille überhaupt in Tätigkeit treten will[3].

[1] Thomas 1, 2, q. 10, a. 1 et 2; 1, q. 82, a. 2.

[2] S. oben 6, 12.

[3] Thomas 1, 2, q. 10, a. 2; q. 9, a. 1, c; 1, q. 82, a. 2; q. 19, a. 3, c.

17. Der Wille bewegt sich also sowohl in Bezug auf den Zweck als auf die Wahl der Mittel zum Zweck selber [1], wenn auch nicht immer ausschließlich durch sich selber.

Daß er sich dem Gegenstand zuwendet, daß er überhaupt in Bewegung tritt (exercitium actus), das ist ausschließlich seine eigene Sache. In diesem Stück ist er durchaus unabhängig — die Einwirkung Gottes, wie gesagt, immer zugegeben.

Dagegen ist er nicht mehr völlig unabhängig, sobald er sich einmal in Bewegung gesetzt hat. Denn nun nimmt ihn unter den verschiedenen Gegenständen, zwischen denen er die Wahl hat (specificatio actus), jener in Beschlag, der ihm am meisten als gut und begehrenswert erscheint (bonum appetibile) [2].

Daß er in Tätigkeit tritt, mit andern Worten, die Übung der Freiheit hängt von ihm ab. Welches untergeordnete Einzelgut er aber auswähle, wenn er sich einmal zu einer Tätigkeit entschlossen hat, das hängt davon ab, welches ihm als genügend begehrenswert vorgehalten wird [3].

18. Da sich nun aber das vernünftige moralische Begehren nicht auf den Gegenstand an sich, d. h. in seinem rein natürlichen Sein richtet, sondern auf den Gegenstand, so wie es diesen erfaßt und sich im Geiste vorhält [4], so erhält das Erkenntnisvermögen Einfluß auf den Willen. Der Wille ist ein blindes Vermögen. Daß er Licht in sich trägt, das hat er nicht von sich, sondern von der Erleuchtung, die der Verstand in ihn fallen läßt. Insofern ihm also der Verstand etwas als gut und begehrenswert vorhält, hat dieser die Macht, auf

[1] Thomas 1, 2, q. 9, a. 3.

[2] Thomas 1, 2, q. 9, a. 4; q. 10, a. 4.

[3] Thomas 1, 2, q. 9, a. 1.

[4] Thomas 1, 2, q. 8, a. 1; vgl. Ferrariens., C. Gent. 1, 44 72.

den Willen einzuwirken und ihn zu bestimmen, daß er seine Schritte nach dieser oder jener Seite lenke[1].

19. Dem Gesagten zufolge kann aber der Verstand den Willen nie nötigen, überhaupt in Tätigkeit zu treten (quoad exercitium actus). Nur Gott kann ihm Tätigkeit einflößen. Der Verstand kann den Willen nur moralisch, d. h. durch Vorstellungen bewegen, dieser aber bleibt Herr seiner eigenen Tätigkeit.

Die Art und Weise jedoch, wie die Tätigkeit des Willens vor sich geht, und ihre Richtung ist vom Objekt beeinflußt, und durch dieses hat der Verstand Zugang zum Willen, wenn sich dieser einmal zu einer Bewegung entschlossen hat. Der Entschluß selber aber, der Beginn der Bewegung, steht beim Willen allein[2].

20. Jedoch das Erkenntnisvermögen kann, dem oben Erörterten gemäß, den Willen nicht zwingen, auch wenn er sich einmal zur Tätigkeit hat bewegen lassen, sich diesem oder jenem besondern und untergeordneten Gut im einzelnen anzuschließen (quoad specificationem actus). Immer behält der Wille die Freiheit, sich diesen oder einen andern Gegenstand des Strebens zu wählen, auch wenn ihm der Verstand etwas anderes als besser vorstellt denn jenes. Er muß sich zwar Gewalt antun, aber er kann es.

Nur wenn der eigene oder ein fremder Verstand oder eine andere Macht dem Willen einen Gegenstand als das höchste Gut vorhält oder ihm beweist, daß ein solcher mit der Erreichung des höchsten Gutes, des letzten Zweckes, seiner Beseligung, notwendig zusammenhängt, oder im Gegenteil, daß er deren Erlangung schlechterdings unmöglich macht, dann wird der Wille sicher seinen Mahnungen folgen, vorausgesetzt, was

[1] Thomas 1, q. 82, a. 4; 1, 2, q. 9, a. 1.
[2] Thomas 1, 2, q. 9, a. 1; q. 10, a. 2.

wir immer wieder hinzusetzen müssen, daß der Wille überhaupt in Tätigkeit treten will[1].

21. Auf der andern Seite aber bewegt der Wille alle übrigen Vermögen mit Ausnahme der vegetativen Lebenstätigkeit[2]. Nur diese letzte ist unserem freien Willen nicht unterworfen. Die übrigen aber stehen alle unter seinem Einfluß. Und zwar hängt schon ihre bloße selbsttätige Bewegung, daß sie sich überhaupt in Tätigkeit setzen (exercitium), von ihm ab. Der Wille also ist Anstoß und Grund, daß der Verstand die ihm eigentümliche Bewegung beginnt[3]. Und wie er diesen bewegt, aus der Ruhe und der bloßen Fähigkeit (der Potenz) zur Tätigkeit (zum Akt) überzugehen, so leitet er ihn dann auch auf den ihm eigentümlichen Gegenstand seines Tätigseins hin. Nur erfaßt dabei der Verstand den Gegenstand, auf den ihn der Wille leitet, in der ihm eigentümlichen Art und Weise, wogegen die übrigen, rein leidenden Vermögen nur vom Willen bewegt und geleitet werden[4].

22. Obwohl also Verstand und Wille gegenseitig aufeinander Einfluß üben, so ist dieser doch auf beiden Seiten verschieden geartet, und darum hebt sich auch diese wechselseitige Abhängigkeit nicht auf. Denn der Wille ist das, was den eigentlichen Anstoß, die Bewegung selber verursacht (per modum agentis). Das kann der Verstand dem Willen gegenüber nicht sein, da der Wille selber der Grund seiner Bewegung ist. Er kann also für diesen nicht die bewegende, bestimmende Ursache der Tätigkeit sein, sondern ihn nur moralisch veranlassen, sich selber zu bewegen. Das Gut, das er ihm vorhält, lockt den Willen an, nach ihm zu streben.

---

[1] Zumel, Var. disp. II, d. 4, s. 2, concl. 2 et 3; d. 4, s. 4.
[2] Thomas 1, q. 82, a. 4.
[3] Thomas 1, 2, q. 9, a. 1 ad 3.
[4] Thomas 1, 2, q. 9, a. 1. Bañes 1, q. 82, a. 4, concl. 1, 2.

Dadurch also, daß der Verstand dem Willen das Gute als Ziel des Strebens vorstellt, gibt er ihm Veranlassung (per modum finis), das angemessene Endziel für seine Tätigkeit zu finden und sich nach ihm hinzubewegen. So bestimmt der Fürst durch seinen Befehl die Beamten seines Reiches zur Ausführung dessen, was er will. Dazu aber, daß er diesen Befehl erläßt, entschließt er sich durch die Rücksicht auf das Wohl des Landes, das ihm seine Räte vorhalten[1]. Darum wird, weil dieser Einfluß verschiedenartig ist — hier bestimmend, dort moralisch —, ein gegenseitiges Einwirken von Verstand und Willen möglich, ebenso wie wenn die Räte des Königs zugleich seine Untergebenen sind, denen er seine Befehle gibt, obwohl sie ihm zu diesen raten. Nur setzt jeder Willensakt eine Tätigkeit des Verstandes oder doch irgend eine Wahrnehmung des Erkenntnisvermögens, die auf den Willen Einfluß übt, voraus, während umgekehrt keineswegs jeder Wahrnehmung ein antreibender Willensakt vorhergehen muß[2].

23. Nun ergibt sich erst die ganze Bedeutung des Satzes, daß der Wille nie das Böse als solches, sondern daß er immer etwas Gutes anstrebt, sowie die richtige Einsicht in die Natur der Bosheitssünde. Der Wille kann freilich das Böse wollen, und er will es leider nur zu oft, aber es ist ihm unmöglich, es zu wollen, ohne daß er zuvor den Verstand irgendwie zu einem Irrtum verleitet hat, der ihm seinen Fehler unter dem Scheine des Guten vorspiegelt[3]. Er kann den Verstand entweder dazu veranlassen, daß er ihm gegenüber völlig schweige, und daß er ihm seine Pflicht gar nicht vorhalte; denn der Verstand tritt ja erst dadurch in Tätigkeit, daß ihm der Wille dazu Anstoß gibt. Er kann ihn auch veranlassen, daß er ihm das Falsche als wahr, das Schlechte als gut aus-

[1] Thomas 1, q. 82, a. 4.
[2] Thomas 1, q. 82, a. 4 ad 3.
[3] S. oben 6, 14.

male. Diese erkünstelte oder verschuldete Unwissenheit oder Irrung (ignorantia affectata, crassa, supina) ist selbst sündhaft[1]. Aber der Wille muß sie notwendig zuvor selbst hervorgerufen haben, um seinem Hang zum Bösen nachzugehen. Denn wüßte er nicht durch irgend ein, wenn auch noch so verkehrtes Mittel der Schlechtigkeit den Schein des Rechten zu geben, so vermöchte er sich ihr nicht hinzugeben. Darum sagen die Bösen bei Job zu Gott: Entferne dich von uns, wir wollen die Kenntnis deiner Wege nicht[2]. Und ähnlich heißt es im Psalm vom Bösewicht: Er will keine Einsicht, um nicht gut handeln zu müssen[3]. Deswegen ruft der Prophet das Wehe über die Boshaften, weil sie das Gute böse und das Böse gut nennen, das Licht zur Finsternis und die Finsternis zum Lichte machen[4]. Mit Recht heißen sie demnach, da sie das Licht hassen und die Finsternis mehr lieben als das Licht[5], Aufrührer gegen das Licht[6].

Das Böse nicht lieben, nicht anstreben können, dafür aber absichtlich der Erkenntnis des wahren Guten so lange ausweichen und so viele Hindernisse bereiten, bis das Böse dem eigenen Blick als gut, darum als begehrenswert erscheint, um sich die Möglichkeit zu verschaffen, es zu begehen, das ist die Bosheitssünde: gewiß, schon vom bloß natürlichen Standpunkt aus betrachtet, eine gräßliche Unnatürlichkeit.

24. Aus dem Gesagten wird auch zur Genüge einleuchten, daß man nie jemanden mit Sicherheit von einem verkehrten Weg abbringen und auf den Weg des Guten wird führen können, wenn es nicht gelingt, ihm zu erweisen, wie das eine notwendig die Erlangung des höchsten Gutes, die Erreichung des letzten Zieles unmöglich macht, das andere unerläßlich

[1] Gregor. Mag., Mor. 15, 51; 25, 29. Thomas 1, 2, q. 76, a. 4; 3 q. 47, a. 5.
[2] Jb 21, 14. [3] Ps 35, 4. [4] Is 5, 20.
[5] Jo 3, 19 20; 1, 5. [6] Jb 24, 13.

notwendig ist, um bis dahin zu gelangen. Ob das mit Sicherheit und Erfolg auf rein natürlichem Boden — ganz abgesehen von allem Verfall menschlicher Erkenntniskraft und Willensstärke durch die Sünde — erreicht werden kann, darüber mag die Erfahrung, die wohl jeder sowohl an sich wie an andern gemacht hat, entscheiden. Schon hier wird in etwas klar, welche Bedeutung und Kraft der übernatürlichen Sittenlehre des Christentums wird beigelegt werden müssen. Doch davon später.

Siebter Vortrag.

Das sogenannte Gefühlsvermögen.

1. Jahrtausende hat der menschliche Geist über sich selber nachgedacht, und das mit einem Ernste, der unsere volle Bewunderung verdient, und mit einer solchen Vorliebe, daß darüber das Studium der Erfahrungswissenschaften und der Welt außer uns — wir leugnen das nicht — mitunter zurückgesetzt wurde. Sehen wir aber von manchen späteren Nominalisten[1] und einigen verwandten Geistern[2] ab, so hat von allen bedeutenderen vorchristlichen und christlichen Denkern nie einer anders gelehrt, als daß die Seele des Menschen verschieden von ihren Kräften sei, und daß letztere selber wieder voneinander unterschieden seien. Nur der Pantheismus hat, von seinem Standpunkt aus ganz konsequent[3], diese Unterscheidung verworfen und sowohl eine Verschiedenheit zwischen der Seele und ihren Kräften als auch zwischen diesen selber in Abrede gestellt. So bereits Spinoza[4] und neuerdings wieder Hegel und Herbart, insbesondere aber der dem Schellingschen Idea-

[1] Occam und seine Schüler. Stöckl, Gesch. der mittelalterlichen Phil. II 1017 ff. Bañes, Comment. 1, q. 77, a. 1, dub. 1.

[2] Arriaga, Curs. phil. de anima d. 3, n. 118. Mayr, Phil. peripat. IV n. 212 ff. Vgl. Valentia I, d. 6, q. 3, p. 2.

[3] Sanseverino, Philos. christiana IV 323.

[4] Erdmann, Gesch. der Phil. II 3 70. Ritter, Gesch. der Phil. XI 247.

lismus nachgebildete sogenannte katholische Pantheismus von Wilhelm Rosenkranz [1]. Sonst aber kann man, wie bereits gesagt [2], die alte christliche Lehre von der Seele als die allgemeine Anschauung der denkenden Menschheit bezeichnen, soweit sie überhaupt eine menschliche Seele annimmt und nicht mit dem Materialismus über jede Seelenlehre von vornherein spottet. Die Kirche selber hat sich bestimmt dahin ausgesprochen, daß aus dem Wesen der menschlichen Seele zwei Seelenvermögen, Vernunft und Wille, entspringen, die voneinander zu unterscheiden seien [3].

Demzufolge dachte man stets nur an zwei höhere Seelenvermögen, das Erkenntnis- und das Begehrungsvermögen. Jedes von diesen wurde dann wieder je nach dem Gegenstande doppelt aufgefaßt. So sprach man von einem sinnlichen Erkenntnisvermögen, vermöge dessen wir das wahrnehmen, was uns unter sinnlicher Hülle entgegentritt, und von einem höheren, geistigen, der Vernunft, die uns in den Stand setzt, auch rein Übersinnliches zu erkennen, was wir nicht mit den Augen sehen noch durch das Ohr hören oder in die Hände fassen können [4]. Desgleichen richtet sich das Begehrungsvermögen bald auf Dinge, die unserer sinnlichen Natur zusagen und uns durch die Sinne als gut vorgehalten werden, oder auf übersinnliche Gegenstände, wie die Tugend oder Wissenschaft, welche unserem höheren, geistigen Wesen entsprechen und von ihm angestrebt werden, sobald die Vernunft sie uns entgegenhält. Und danach unterscheidet man ein sinnliches und ein höheres Begehrungsvermögen [5].

Das ist eine Anschauung, die ehemals allgemein im Bewußtsein aller Denker Annahme gefunden hatte. Der erste,

---

[1] Rosenkranz, Prinzipienlehre 148. [2] Oben 6, 15.

[3] Concil. Toletan. 15 (Denzinger, Enchiridion 240).

[4] Complutens., Anima d. 7, q. 2. Philipp. a S. Trin. Philos. 2, 2, q. 31, a. 2.

[5] Viguerius, Institut. c. 1, § 9 10; c. 2, § 5, ver. 7.

soviel wir wenigstens wissen, welcher ausdrücklich davon abging[1], Johann Nikolaus Tetens in Kiel, sagt selber unumwunden, daß gleich der Mehrzahl der Psychologen insbesondere auch der Katechismus in dieser Überzeugung feststehe[2].

2. Mit dieser Auffassung, die nur zwei Kräfte der menschlichen Seele unterschied, nämlich Verstand und Willen, das Gebiet der Affekte aber, das man unter dem Namen Herz oder Gemüt begreift, als das Band erklärte, wodurch Wille und sinnliche Natur zusammenhängen, ist die Menschheit fast bis zu den Tagen der großen Revolution herabgelangt, und man kann nicht leugnen, daß die, welche sich in dieser Psychologie zurechtgefunden haben, damit eine Geistesarbeit und eine sittliche Tätigkeit zu stande brachten, die uns heute noch Achtung und Bewunderung, ja fast ein geheimes Grauen einflößt.

Was jene vergangenen Zeiten insbesondere auszeichnet, das ist die merkwürdige Klarheit, Kraft und Bestimmtheit aller Handlungen und Charaktere, die sich selbst in den Bauwerken, in den staatlichen und gesellschaftlichen Einrichtungen der früheren Jahrhunderte ausprägt. Man mag über die alten Zeiten noch so geringschätzig urteilen, einen Vorzug wird ihnen niemand abstreiten: klares Denken und festes Wollen, und eines wird man ihnen schwerlich vorwerfen, woran leider die neueren keinen Mangel haben, nämlich Verschwommenheit und Flachheit. Was sie waren, das waren die Leute damals ganz. Waren sie gut und fromm, so waren sie es bis zum Martyrtum und bis zum Heiligwerden. Und waren sie ein-

[1] Jungmann, Das Gemüt[2] 2.

[2] Natürlich lag der Zug dazu in der Zeitrichtung begründet. Die Philosophen und die Dichter der Empfindsamkeit kennen alle im Menschen kaum etwas außer dem Gefühl. Namentlich werden Mendelssohn und Sulzer als Vorläufer von Tetens genannt. Sein Verdienst bestand nur darin, daß er in ein System faßte, was die ganze Zeit erfüllte.

mal böse, dann machten sie auch kein Hehl daraus und waren es so, daß niemand zweifeln konnte, es sei ihnen auch mit dem Bösen Ernst. Aber mit Gott und Belial zugleich hielten sie es nicht. Eine schwächliche Allerweltsmoral nach außen, um sich halb mit der christlichen Sitte und halb mit der öffentlichen Meinung abzufinden, innerlich aber verstohlene Buhlerei mit dem Laster, das wäre ihnen zu unehrenhaft gewesen. Wenn sie einmal mit der Kirche gebrochen hatten, dann fuhren sie gleich auf den Blocksberg oder stifteten sich ihre eigene Kirche und machten kein Hehl daraus, daß auf ihrem Hochaltar Satan das Kreuz ersetze. Aber sich und die Welt zu belügen mit dem Vorgeben, man verehre Gott besser bei den Füchsen im Walde draußen als drinnen in der dumpfen Kirchenluft, das brachten sie nicht fertig als höchstens im Spott, wie die Albigenser das taten. Sich über die Gebote Gottes hinwegsetzen und doch sich selber schmeicheln, es fehle nichts an der Religiosität, weil einen Mozarts Requiem und Haydns Schöpfung so wunderbar ergreife; seinen Leidenschaften die Zügel schießen lassen mit der Ausrede auf die liebe Natur, die auch ihr Recht verlange, und sich dazu auf den guten Gott verlassen, der es wohl nicht so genau nehmen werde, wie er allerdings manchmal droht; sich einen pantheistischen Nebelgott und eine buddhistische Nebelreligion ausdenken, womit man ein bequemes Traumleben führen und sich gleichwohl schmeicheln kann, auf einem höheren religiösen Standpunkt zu stehen als die einfältigen Klosterfrauen, die sich im Dienste des Elendes zu Tode arbeiten: das sind alles spätere Errungenschaften.

Derlei Halbheiten, die aus der Religion und aus der Sittlichkeit alle Kraft, alle Tat, alle Überwindung verbannen und Gott und Gewissen mit ein paar oberflächlichen Gefühlen und unfruchtbaren Tränen zufriedenstellen wollen, sind erst seit der Zeit möglich, da man die alte, klare, kräftige Lehre von den zwei Seelenvermögen, vom Verstand und vom Willen,

durch die weichliche moderne Gefühlstheorie verdrängt hatte. Man muß nur nicht glauben, daß solche Lehren bloß zum Zeitvertreib in den Schulen dienen. Sie haben auch ihren großen Einfluß im Leben, wie sie umgekehrt durchaus nicht unabhängig vom Leben dastehen, sondern stark von ihm beeinflußt werden. Gerade hier haben wir einen Punkt vor uns, an dem man das mit Händen greifen kann. Es verlohnt sich der Mühe, das etwas eingehender zu erwägen, damit wir an einem schlagenden Beispiel ersehen, wie innig die Vorgänge in den Schulen und auf dem Gebiete der Wissenschaft mit dem allgemeinen Geiste der Zeit zusammenhängen.

3. Man kann ungefähr den Ausgang der traurigen Zeit von Ludwig XV. als die Epoche bezeichnen, da der kultivierten Menschheit die letzten Reste des alten Geistes entwichen. Erschöpft durch das Übermaß der wilden Leidenschaften, die das Zeitalter der Glaubensspaltung und der Glaubenskriege auszeichnen, unfähig, die Ausschweifungen noch ferner in dem Maße fortzutreiben wie in der greuelvollen Glanzperiode des französischen Königtums, an der Religion gerade so weit irre geworden, um mit Voltaire über Gott zu spotten und mit der Seligkeit zu spielen, und gleichwohl ohne den Mut, alles zu leugnen, für den Fall, daß am Ende doch etwas daran wäre, verfiel die Welt damals auf allen Gebieten einem Zustande, der sehr an die Alterserschöpfung erinnert. Die Lust zum Bösen war nicht erstorben, davon gab sie bald neue Beweise in schrecklicher Menge, sobald sie sich wieder etwas erholt hatte, wohl aber die Kraft zum Sündigen. Es war eine allgemeine Ermattung. Der Glaube ward zum Rationalismus, die Frömmigkeit zur Frömmelei. Statt zu kräftiger, ehrlicher Tugend griff man zur koketten Ziererei. Aus der Nächstenliebe machte man kraftlose oder sinnliche Gefühlsduselei. Die rohe, ungeschminkte Liederlichkeit der Zeitgenossen Luthers und des Simplizissimus verfeinerte sich zu einer matten Lüsternheit

und Galanterie, die freilich auch ihrer verführerischen Wirkung auf das entnervte Geschlecht nicht ermangelte. Es war eine Mitleid erregende Geist- und Saftlosigkeit, die das Wort führte. Wir begreifen nicht mehr, daß die Menschheit eine so unausstehlich fade Geistesnahrung ertragen konnte wie diese Schäfereien der ewigen Daphnen und Daphnisse und Phillisse und Chloen mit ihren süßen Träumen und duftenden Rosenknospen und milchweißen Schafen. Aber man hatte eben nichts Besseres, und so war es schon etwas Großes und eine bewundernswerte Tat, wenn ein Dichter die Zephyre der ganzen Welt zusammenrief, damit sie in seinem Namen ihr, versteht sich, der tugendhaften Chloe, die wichtige Nachricht mitteilen:

Schon vor der Morgensonn'
Hab' einsam ihren Namen ich
Am Wasserfall geseufzt[1].

So hat Empfindelei und Sentimentalität noch nie in der Welt regiert wie in jenen Tagen. Gellert, auch einer der Helden, und zwar ein Hauptheld der Empfindsamkeit, ist eines Tages, wie er an Borchward schreibt, in ernste Gefahr gekommen, durch eine Stelle in einem Briefe Rabeners vor Empfindung getötet zu werden. Ich danke Gott, so schloß nämlich der lebensgefährliche Brief, daß Sie mein Freund sind[2].

Auf die Spitze treibt die Gefühlsschwärmerei Bernardin de Saint-Pierre, der unliebenswürdige Verfasser von Paul und Virginie. Ihm ist Melancholie, wie er sagt, die höchste Wollust der Seele. Wo andere den gemeinen Jargon der Welt reden, er meint damit die von ihm so verachtete Sprache der Vernunft, da wolle er nur sein Herz reden lassen. Indes Cartesius sagt: Ich denke, darum bin ich, sage er: Ich fühle, darum bin ich. Denn das Gefühl sei unendlich mehr als

[1] Geßner, Morgenlied (Sämtl. Werke, Wien 1793, III 104).
[2] Biedermann, Deutschland im 18. Jahrh. II 2, 60.

die Vernunft, müsse darum auch über die Vernunft herrschen. Das Gefühl sei die höchste Kraft, die uns die Gottheit verliehen habe. Wie die Nacht mehr Ideen gebe als der Tag, so sei auch das Gefühl reicher als der Verstand. Bei Tage sähen wir nur eine Sonne, bei Nacht Tausende. Darum brauche der Mensch nur der Vernunft zu entsagen, und sein Herz schwelle von göttlichen Bewegungen[1].

Und wirklich, die Welt entsagte der Vernunft nur zu allgemein und fand den Mond, ja die sternenlose Nacht heller als den Sonnenschein. Das unheilvollste Buch Goethes, die Leiden des jungen Werther, das gelungene Abbild seines eigenen Lebens, rief ein wahres Tränen- und Selbstmordfieber hervor, nicht nur bei unreifen jungen Leuten, sondern sogar bei gestandenen Männern. Alles ist krank in diesem Blütenalter der Empfindung und kennt keine höhere Ehre und Heldentat, als sich aus reiner Empfindelei tot zu seufzen, sich auszuhauchen vor ewigem Weinen. Da stirbt Damon an gebrochenem Herzen in der stillen Ecke am Rohrteiche, weil er Chloe und Daphne zugleich liebt und von keiner der tugendhaften Spröden Erwiderung findet. Und dort zerfließen drei Herzen im süßbittern Weh, jedes still für sich unter einem flüsternden Weidenbusch am säuselnden See, denn Daphne und Chloe lieben zugleich den tugendhaften Damon. Leider sind sie solch himmlische Wesen, daß er in der Ungewißheit, soll er der Kuhmagd oder dem Gänsemädchen den Vorzug geben, sich langsam aus Verzweiflung wie Blütenduft verhaucht. Wer möchte nicht zu sündigen fürchten, wollte er es nicht natürlich, ja notwendig finden, daß auch sie sich zu Tode girren gleich seufzenden Turteltauben? Haben sie ihn doch mehr geliebt als — die Schafe den Klee[2]. Sogar in dem

[1] Lotheißen, Literatur und Gesellschaft in Frankreich zur Zeit der Revolution 214 f 218 f.

[2] Geßner, Milon (Ges. Werke, 1793, III 13).

nüchternen Holland ist das Elend das nämliche. Zuerst geht es immer mit der unvermeidlichen Ohnmacht an und endet unter Todesschweiß in einer Flut von Tränen. Die Schriftsteller, zumal Feith, haben selbst und wissen bei ihren Lesern kaum noch für etwas Teilnahme als für Opfer eines gefühlvollen Herzens[1].

In einer so sentimentalen Zeit also durfte die Philosophie nicht hinter der Poesie zurückbleiben. Bisher hatte die Welt Torheiten genug zu kosten bekommen zur Strafe dafür, daß sie die Philosophie in die Kerker der Schulen verwies. Sie wird es also mit Dank annehmen, rechnete man, wenn sie eine Philosophie für das Leben findet. Nur hat diese nicht das Privilegium der Schulphilosophie. Den Gelehrten darf der Philosoph mit Hegel und Schelling ins Gesicht sagen, der beste Beweis seiner überragenden Größe sei eben dies, daß sie ihn nicht verstünden. Dann bewundern sie ihn erst recht. So was tut natürlich kein Philosoph für die Welt. Der schwimmt mit dem Strom, ja er schwimmt ihm voran, soweit das möglich ist.

Das tat denn auch damals die blasse rationalistische und philanthropische Philosophie für rechtschaffene Menschen, befreit von allen Vorurteilen der Schwärmerei für irgend ein Bekenntnis, für jedes Herkommen, jede Überlieferung, für alles, was den Menschen bisher als heilig und gewiß gegolten hatte.

Nachdem das Joch des Glaubens glücklich abgeworfen war, fühlte man sich wieder so ganz als Mensch. Man sieht es der ganzen Literatur jener schreibseligen Zeit an, wie wohl dieser „rechtschaffenen" Menschheit war, seitdem sie in ihrem wahren Elemente herumwatete, in der guten, lieben Natur in und außerhalb des Menschen. Es regnete Idyllen

[1] Jonkbloet, Gesch. der niederländ. Literatur (deutsch von Berg) II 510 ff.

über die Natur, Beiträge zur Kenntnis des menschlichen Herzens, philosophische und praktische Träume von Menschenfreunden, Briefe über gefühlvolle Religion und Empfindungen, Abhandlungen über Toleranz und empfindsames Christentum, empfindsame Reisen und Lehren über den Umgang mit Menschen, Philosophien für die Welt, Fragmente über gesunden Menschenverstand und Gemeinnützigkeit, neuentdeckte Wege zum Frieden mit Gott, Versuche über das Schöne, Erhabene, Naive und — das Brot und das Salz in diesem Gemengsel — die unvermeidlichen Selbstbiographien, in denen Männer von dem Schlag eines Edelmann, Bahrdt, Laukhart die Menschheit durch Schilderung ihres abenteuerlichen Lebensganges zu veredeln meinten, bis endlich dem Ganzen mit Gebetbüchern wie die „Stunden der Andacht", „Gott ist die reine Liebe", und ähnlichen die Krone aufgesetzt wurde. Es war die Zeit der großen Völkererzieher, der begeisterten Prediger einer neuen, geläuterten Moral, der Humanität, der Rechtschaffenheit, merkwürdig zugleich auch die Zeit der Pompadour und Du Barry, der Cagliostro und Casanova, der Robespierre und Marat.

4. Da war es nun ganz natürlich, daß die Philosophie, welche die Vernunft um so mehr verleugnete, je mehr sie von ihr redete, und die mit dem Willen ohnehin nichts anzufangen wußte, daß eine solche Philosophie, sagen wir, an der alten Auffassung vom Herzen nicht mehr Gefallen fand. Seine Leidenschaften dem Verstand und dem Willen unterordnen und sie so mit kraftvollem Ernste bezähmen, bisher der Hauptinhalt einer kräftigen Lebensweisheit, diese Forderung klang den Ohren dieses Geschlechtes unerträglich. Da mußte man etwas anderes an die Stelle der bisherigen Lehre vom Herzen setzen. Wer wollte auch so hartherzig sein, dem menschlichen Herzen zuzumuten, daß es sich zu einer Rüstkammer für all die Unnatur hergebe, für welche diese weichliche Zeit schwärmte? Aber eine Versorgungsanstalt für das Heer seiner unechten

Kinder mußte der Geist des Jahrhunderts doch schaffen. So erbaute er denn in der Not ein neues Findlingshaus, und das nannte er Gefühl.

Tetens also war, wie bereits erwähnt, der erste, der im Jahre 1777 die neue Erfindung in die Welt einführte. Sie war nicht ganz neu. Schon Aristoteles kennt einige, die etwas Ähnliches dachten[1]. Und auch Cartesius und Malebranche haben einigermaßen dieser Richtung vorgearbeitet[2]. Aber jetzt erst trat entschieden die Lehre hervor, daß man im menschlichen Geiste drei Grundvermögen annehmen müsse, die sich völlig gleichwertig gegenüberstünden: Vernunft, Willen und Gefühl. Und als sich nun gar Kant für diese Dreiteilung entschied, da war ihr das Bürgerrecht in der gelehrten und ungelehrten Welt gesichert[3].

Am meisten aber nahm sich des Findlings der Vater des modernen Protestantismus, Schleiermacher, an. Bis auf ihn suchte man das neu entdeckte Gefühl doch nur der Vernunft und dem Willen zur Seite zu setzen. Er aber setzte es vollends über beide, ja er verdrängte sie, namentlich den Willen, fast ganz durch das Gefühl. Insbesondere erwarb er sich nach der Vorstellung seiner Jünger dadurch ein unsterbliches Verdienst, daß er die Erfindung auf das religiöse Gebiet übertrug und so den ganzen Begriff der Religion gründlich umgestaltete[4].

[1] Aristot., Anima 3, 9, 2.

[2] Bourquard, Doctrine de la connaissance (1877) 106.

[3] Das ist um so auffallender, je zäher sonst die neuere Psychologie die Lehre von den Seelenkräften oder den Seelenvermögen als „mythologische Gespensterlehre" oder als „alten Roman" zurückweist. Aber während die Vernunft zur „Funktion" der Seele oder zur leeren „Wirkung der sinnlichen Eindrücke" herabgesetzt und der freie Wille völlig geleugnet wird, bleibt das Gefühl das unantastbare „Allerheiligste in des Menschen Brust".

[4] Pfleiderer, Moral und Religion 154 f.

Man mochte freilich fragen, wie sich ein Mann berufen glauben konnte, das Wort Religion in den Mund zu nehmen, ein Mann, der, um mit Gervinus zu sprechen, selbst in den schöngeistigen jüdischen Kreisen Aufsehen mit seiner Irreligiosität hervorrief, mit einer Frivolität, die nur zeitweilig durch einzelne Anfälle von Christentum unterbrochen wurde[1]. Jedenfalls kann man leicht zum voraus denken, welches das Ergebnis sein muß, wenn ein solcher Geist eine neue Auffassung von Religion ausfindig machen will, ein Pantheist, der im stande ist, die christliche Taufe schmählich an einer Jupiterbüste zu verhöhnen, um einer getauften Glaubensspötterin einen Spaß zu bereiten, ein Schönredner, der seine Reden zur Ehrenrettung der christlichen Religion vor dem Erscheinen einer jüdischen Emanzipierten zur Gutheißung unterbreitet[2].

Aber trotzdem wagte sich Schleiermacher daran, die Religion in einem neuen Lichte zu zeigen. Und es muß ihm gut gelungen sein, den Herzenswünschen der Zeit Ausdruck zu verschaffen. Denn noch heute rühmt man ihm dankend nach, daß er wie von einer höheren Macht getrieben als begeisterter Apologet der Religion[3], als Retter der Religion, um nicht zu sagen, als Stifter einer neuen, zeitgemäßen Religion, der Religion für Gebildete, aufgetreten sei, ja daß durch ihn in ähnlichem Sinn eine Geistesausgießung über den modernen Protestantismus stattgefunden habe wie einstens über die apostolische Kirche am Pfingstfest im Saale zu Jerusalem.

Wie sollen wir uns dies erklären? Auf sehr einfache Weise: indem er die Religion zur ausschließlichen Sache des Gefühls machte. Damit kam er der Zeitrichtung in dankenswerter Weise entgegen.

[1] Gervinus, Gesch. des 19. Jahrhunderts VIII 10.
[2] Haym, Die romantische Schule 424 f 427 462.
[3] Pünjer, Gesch. der christl. Religionsphilosophie II 179.

Sein Hauptverdienst in den Augen seiner Nachahmer ist dies, daß er ein für allemal die Meinung wegräumte, als habe Religion etwas mit Verstand und Willen, mit klarem Denken und kräftigem Tun, mit Dogma und Glauben, mit Pflicht und Sittlichkeit zu schaffen. Nach dieser neuen Entdeckung kann einer ohne allen Glauben und ohne jede Tugend sein und dennoch Religion haben. Dazu braucht er bloß das Gefühl. Religion, lautet diese gefeierte neue Weisheit, Religion sei nichts als Gefühl, nämlich „das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl des Menschen in Bezug auf Gott". Danach genüge es vollständig, daß einer etwas Höheres über sich fühle, auch wenn er seine Unterwürfigkeit keineswegs durch die Tat anerkenne. Denn wie der Tau von selbst die erwachenden Blumen anhauche, ebenso sei Religion ein plötzlich aus dem Jenseits herüberwehender und rasch wieder verschwindender Duft. Aber in demselben Augenblick, wo sich die Ahnung Gottes der Seele wieder entwinde wie die Geliebte den Armen des Jünglings, arbeite sich das Gefühl aus dem Innern empor und verbreite sich wie die Röte der Scham und der Lust auf der Wange. Dieser Augenblick, sagt Schleiermacher, sei die höchste Blüte der Religion.

Fürwahr, eine wohlfeile Auffassung von Religion, die mit phrasenhafter Geistreichigkeit der Sinnlichkeit schmeichelt! Begreiflich, daß alle, die sich der Last des Dogmas, alle, die sich der Pflicht ernster Überwindung zu entledigen suchten, alle die sich das Leben bequem machen möchten, mit solcher Begeisterung von ihr sprechen. Denn nun hat kein Mensch mehr ein Recht, zu sagen, daß es dann wohl mit ihrer Religion nicht eben sehr weit her sein dürfte, wenn sie nicht einmal glauben, geschweige tun, was Gott von ihnen verlangt. Habe doch Schleiermachers Erfindung, klagt Pfleiderer, der Frömmigkeit ein eigentümliches Gebiet vorbehalten, welches wie ein stilles Asyl geschützt sei sowohl gegen die Verstandesüberlegung als

auch gegen die werktägliche Arbeit des sittlichen Handelns[1], mit andern Worten, welches ihn mit der Anstrengung des Denkens und mit der unangenehmen Mahnung an seine Pflicht verschone.

5. Irren wir nicht, so liegt auch der Grund, warum man bis zur Stunde diesem unterschobenen Wechselbalg von Gefühl eine so sorgfältige Pflege angedeihen läßt, gerade in der eben vernommenen Anschauung von Religion. Es ist gar zu angenehm für den Menschen, nichts glauben und nichts tun zu müssen, was die Religion verlangt, und dennoch sagen zu können: Ich habe auch Religion. Ganz alle Religion wegwerfen ist doch so eine Sache. Man weiß eben nie völlig sicher, wie die Dinge da drüben stehen. Aber so, mit ein bißchen Gefühlsschwärmerei ohne Verpflichtung zu Glauben und zu sittlicher Überwindung, läßt sich Religion schon aushalten. Gibt es nach diesem Leben nichts, nun, so hat man an dieser Art von Religion nicht schwer getragen. Gibt es aber etwas, so kann man hoffentlich mit dem Richter unterhandeln und nachweisen, daß man ja doch auch Religion gehabt habe.

Wäre nicht das religiöse Gebiet, oder besser gesagt, die Gewissensnot, so wäre, man darf es sicher annehmen, die Erfindung des Gefühles längst schon wieder abgetan worden. Die Philosophie hat von Anfang an ihre liebe Not mit diesem Gefühlsvermögen gehabt[2], und bis zur Stunde weiß sie noch nicht, wo sie es hintun und womit sie es beschäftigen soll[3].

Ist es ein besonderes und selbständiges Vermögen der Seele neben Vernunft und Willen, so muß es auch eine besondere

[1] Pfleiderer, Moral und Religion 154.

[2] Die merkwürdig verschiedenen Ansichten bei Gutberlet, Psychologie [3] 215 ff. Pesch, Institut. psycholog. II 304 ff; III 431 ff 440 ff.

[3] Mit Recht sagt Gutberlet (Kampf um die Seele 310), auf die neuere Psychologie dürfe man sich nicht mehr berufen, da diese von einem Gefühlsvermögen nicht mehr sprechen dürfe.

und selbständige Tätigkeit neben Denken und Wollen ausüben. Aber was gibt es für den Menschen zu tun, außer daß er mit dem Verstande denkt und mit dem Willen tätig ist?

Man sagt, es bleibe noch die unmittelbare Wahrnehmung unserer inneren Zustände. In einer Sprache, die als Denkmal für eine seltene Barbarei des Geschmackes und für eine klägliche Hilflosigkeit des Denkens gelten kann, sagt Beneke, das Gefühl sei das Verhältnis des unmittelbaren Sich-gegeneinander-messens unserer Seelentätigkeiten. Wohl fühlend, daß sich danach höchstens fühlen, aber nie begreifen lasse, was das Gefühl sei, erklärt er diese Orakelworte so: er wolle damit nichts anderes ausdrücken, als was Platner in mehr menschlicher Art sagt, das Gefühl sei das Bewußtsein unseres gegenwärtigen Zustandes[1]. Aber wenn es klares Bewußtsein und Wahrnehmen ist, dann ist es eine Tätigkeit des Verstandes. Ist es aber eine unbewußte innerliche Empfindung, dann ist es eine Tätigkeit des angenehm oder unangenehm empfindenden Innern, der Affekte oder des Herzens. Ist es aber beides, dann ist es der Affekt oder das Herz, insofern dessen Empfindung auf Verstand und auf Willen einwirkt und von dort aus wieder geleitet wird.

Andere sagen, der Gegenstand, mit dem sich das Gefühl beschäftige, sei das Angenehme. Diese Erklärung vertreten besonders die Franzosen. Aber diese setzen eben nur einen andern Namen an die Stelle von Affekt oder Herz. Denn das Angenehme erweckt eben die Empfindung der Liebe, der Sehnsucht, der Befriedigung, und das sind Affekte.

Wieder andere weisen dem Gefühl das Gebiet des Schönen zu. Sei es so. Aber was ist das Schöne? Das Wahre und das Gute, das uns durch eine angemessene äußerliche Erscheinungsweise nahe tritt. Das Ebenmaß zwischen dem

[1] Jungmann, Das Gemüt [2] 196.

inneren Gehalt und der äußeren Form und das richtige Verhältnis zwischen den einzelnen Teilen der sinnfälligen Hülle, das ist die Schönheit. Aber insofern es äußerlich ist, wirkt es durch die Sinne auf den Affekt, also auf das Herz. Und der innerliche Gehalt des Wahren und des Guten ist ohnehin der Gegenstand, der die Tätigkeit von Verstand und Willen anregt. Somit kommen wir auch hier nicht über den Kreis der Aufgaben hinaus, für welche Verstand, Wille und Herz geschaffen sind und auch vollkommen ausreichen.

Kurz, insoweit diese Lehre von einem dritten Seelenvermögen etwas Wahres enthält, sagt sie gar nichts anderes, als was die Lehre vom Herzen oder von den Affekten enthält. Nur begeht sie den großen Irrtum, daß sie die sinnliche Seite des menschlichen Empfindens entweder ganz leugnet oder doch zu wenig beachtet und deshalb aus einer Reihe von Tätigkeiten, die zunächst von der sinnlichen Natur des Menschen ausgehen und erst von dieser aus auf den Geist übergehen, ein Vermögen der Seele selbst und eine rein geistige Tätigkeit machen will. Insofern könnte man immerhin den Ausdruck Gefühlsvermögen, wenn er nichts weiter wollte, gelten lassen, vorausgesetzt, seine Verteidiger lassen sich die Verbesserung gefallen, daß das sogenannte Gefühl nicht als rein geistiges Vermögen aufgefaßt werden dürfe, sondern als sinnlich-geistig, gerade wie wir das Wort Herz auffassen[1].

6. Aber damit begnügen sie sich nicht. Wir würden darum irre gehen, wenn wir uns um des Friedens willen so schnell zufrieden gäben und glaubten, das, was die Neueren

[1] Sentire non est proprium animae neque corporis, sed coniuncti; potentia ergo sensitiva est in coniuncto sicut in subiecto: Thomas 1, q. 77, a. 5; ähnlich 1, q. 75, a. 3; q. 77, a. 8 et ad 2 (aus Aristot., De somno et vigil. c. 1 [Paris. III 500, 31]), vgl. Mercier, Psychologie [5] 191 ff; Gutberlet, Psychol. [3] 312 f; Bödder, Psychol. [2] 22 ff. Vgl. dazu oben 5, 13.

Gefühl nennen, sei nur dem Ausdruck nach, höchstens mit einer kleinen Verschiedenheit in der Erklärung, etwas anderes als das, was die Alten Herz nannten. In Wahrheit ist dem durchaus nicht so. Es handelt sich hier um Dinge viel ernsterer Art.

Der Grund, um es gleich zu sagen, warum sich diese Lehre vom Gefühlsvermögen so sehr eingeschmeichelt hat, ist der, daß sie sich als ein so vortrefflicher Bahnbrecher für den Pantheismus erwies. Umgekehrt hat darum die Gefühlsschwärmerei in eben dem Grade Fortschritte gemacht, in dem der Pantheismus überhandnahm. Zu Anfang, als sie Mode wurde, in der Zeit des Wertherfiebers, war noch ein starker Rest vom alten Glauben in der Menschheit; deshalb kann man die Gefühlsseligkeit von damals verhältnismäßig unschuldig nennen. Aber was erst nur Schwärmerei war, ist jetzt Trunkenheit geworden. Den Wertherverehrern war es Seligkeit, die Seele einzuschläfern. Die Neueren ruhen nicht, bis sie ihr die Besinnung völlig genommen haben. Der Seelenschlaf soll zum Seelenrausch, ja womöglich zum Seelentod werden. Bereits Schopenhauer hat einen großen Schritt hiezu getan. Wie Hegel das Denken des einzelnen in dem dialektischen Prozeß des großen All-eins aufgehen ließ, so Schopenhauer in dem vernunftlosen Willen der Allgemeinheit die bewußte, absichtliche Tätigkeit der einzelnen Persönlichkeit, des freien und verantwortungsvollen Menschen. Dann aber bleibt für den Einzelmenschen nichts als die bewußtlose Hingabe an das unverstandene große Ganze des Weltgetriebes.

Das ist der letzte praktische Gedanke des Pantheismus, der schon mit der Erfindung der Gefühlstheorie angebahnt wurde. Bisher noch unklar, trat er deutlich zu Tage mit Hartmanns Philosophie des Unbewußten. Was will der einzelne? was kann er? Hören wir den Berliner Philosophen, so täuscht sich der Mensch gewaltig, falls er sich einredet, er selber wolle

etwas, er sei es, was denkt, er tue, was durch ihn geschieht. Nichts von alledem. Es geschieht einzig, was notwendig geschieht, sagt Hartmann. Der Mensch denke nur, versichert er, was er denken müsse, und wolle, was ihm angetan sei. Das Unbewußte, das heißt der dunkle Trieb der Natur, der unverstandene Instinkt für alles, was wohltue oder Mißbehagen verursache, das sei es, was zuletzt alleinig herrsche. Diesem widerstehen wollen sei unmöglich und mache unselig. Im Aufgehen in das Unbewußte liege die Seligkeit, im Eingehen auf seine unwiderstehlichen Triebe die einzig wahre Weisheit. Alles übrige sei Einbildung, Eitelkeit der Eitelkeiten. So der Philosoph des Pantheismus in seiner des Pantheismus, des Unbewußten, würdigen Sprache.

Da hat sich Rousseau längst viel deutlicher geäußert. Er läßt seinen berüchtigten savoyischen Vikar dem Christengott den Rücken kehren, weil er diesem einstmals gelobt habe, der Sinnlichkeit einen Zügel anzulegen, um ihm besser dienen zu können, und weil er nun angeblich gleich Luther finde, daß sie zu mächtig in ihm auftrete, als daß er ihr widerstehen könne. Von der Überzeugung ausgehend, daß in diesen geheimen Trieben, die ihm viel stärker zusetzen als der Wille Gottes, eine größere und darum eher göttlich zu nennende Macht gelegen sein müsse als in dem Gott, den seine anerzogene Religion verkündigt, beschließt er also, künftig keinen Gott mehr anzuerkennen als die untrügliche Stimme, die er in sich zu vernehmen glaubt, d. h. die sinnlichen Triebe, denen zu widerstehen er für unmöglich hält. Da haben wir ja die Philosophie des Unbewußten schon lange vor Eduard von Hartmann, nur weit klarer ausgedrückt.

7. Von hier aus wird man nun auch begreifen, daß es nicht Zufall und Laune, sondern die Konsequenz ist, womit diese Gefühlsphilosophie ihren welterobernden Gang verfolgt, wenn wir vom Aufgang bis zum Niedergang nun auf ein-

mal die Losung ausgeben hören: Weg mit dem Christengott! Buddha, das ist unser Gott, der Buddhismus die Religion, die Moral, die Bildung der Zukunft, das Nirwana die einzige Seligkeit, auf welche die fortgeschrittene Menschheit noch rechnet!

Der Pantheismus, will das heißen, ist allein die Religion, die Anspruch auf einen Platz in den Herzen der Gebildeten hat. Denn das Auslöschen des besondern Seins und das Aufgehen in dem großen All, mit deutlicheren Worten, das Wegfallen der persönlichen Verantwortung und der ewigen Vergeltung, das ist das einzige Ziel, an das wir glauben, auf das wir hoffen.

Nun werdet ihr auch begreifen, warum wir der Sittenlehre des Buddhismus allein den Preis der Wahrheit zugestehen. Statt des peinlichen Kampfes gegen das Fleisch, wozu uns die christliche Lehre verpflichtet, lehrt der Buddhismus liebevolles Anlehnen an die Sinnlichkeit und Aufgehenlassen des eigenen Wollens und Denkens in den blinden Drang der allgemeinen Natur. So entspricht es dem Pantheismus. Wenn Gott die Natur und wenn die Natur Gott ist, dann ist der Drang des Unbewußten, der Natur, Gottes Wille selber. Dann ist es keine Vollkommenheit, sondern es ist Sünde, sich den Trieben der Natur, also auch der Sinnlichkeit entgegenzusetzen, und es ist Torheit überdies; denn wer kann Gottes Willen und Zwang widerstehen?

Laßt also die Natur sorgen, lautet die Moral aus der ganzen Fabel des modernen europäischen Buddhismus. Sie denkt für euch, sie weiß ihren Weg. Jene Regungen in euch, die so oft von selbst erwachen, die all eurer Vorsicht ungeachtet sich immer wieder erheben, das sind die wahren göttlichen Gedanken und Bewegungen. Gerade jene Triebe, vor denen ihr bisher erschrocken seid, weil sie mit so einschmeichelnder Süßigkeit auftreten, jene unwillkürlichen Triebe der Sinnenlust, sagen wir offen, die euch eine finstere Aszese als die

größte Gefahr bekämpfen heißt, das sind die geheimen göttlichen Kräfte, die euch, ohne daß ihr dessen bewußt wäret oder bewußt zu sein brauchet, zeigen, was ihr befolgen, was ihr geschehen lassen, worin ihr eure wahre Seligkeit suchen müsset. Diesen Sinn hat die Predigt des Buddhismus, den wir Moderne jetzt auf der ganzen Linie befördern. Nach seinem Katechismus erziehen wir nun die Völker. Und wenn das Christentum die Bedürfnisse der Zeit und des modernen Herzens nicht verstehen will, gut, so hat es abgehaust. Dann lassen wir uns Erzieher und Lehrer für unsere Kinder aus Indien kommen, die besser verstehen, was unserer Natur wohltut und was unsere Zeit braucht.

Wenn man die heutige fanatische Vorliebe für den Buddhismus nicht in dem eben behandelten Zusammenhang betrachtet, kann man schwer begreifen, wie jemand im Ernst für eine so abstoßende Lehre schwärmen mag. So aber erklärt sich das leicht. Diesen Zug zum Buddhismus, dessen praktische Folgen man sich nur ein wenig vorstellen darf, um so manche grauenvolle Erscheinungen des modernen Lebens zu begreifen, ist nichts anderes als die folgerichtige Ausbildung der unklaren Gefühlstheorie. Man faßt einfach das Gefühl als rein passiven Seelenzustand, der alle klare, feste Tätigkeit von Verstand und von Willen und alle sittliche Überwindung ausschließt und im Nichtstun, im Empfangen angenehmer Eindrücke, im weichlichen Brüten und in üppigen Träumen den Menschen zufriedenstellen soll. Das ist aber der Inbegriff des Buddhismus, oder wie man früher sagte, des Quietismus. Ehemals, in kraftvolleren Zeiten, galt diese Richtung für ebenso ehrlos und verächtlich als sie heute wie ein Privilegium vornehmer Geister bewundert und angerühmt wird. Zur Ehre unserer Zeit und zum Vorteil des modernen Charakters gereicht das kaum.

8. Wir wenigstens können in dieser ganzen Gefühlsrichtung, die ihren Gipfel in der ungesunden Buddhisterei

findet, nur ein bedauerliches Kennzeichen geistiger Verschwommenheit und sittlicher Kraftlosigkeit erblicken. Die Weichlichen, die Mondschein- und Dämmermenschen fliehen Bestimmtheit im Denken und Überwindung im Handeln wie den Tod. Bloß im zitternden Halbdunkel, in dem eine lüsterne Phantasie die Wolken zum Schleier der Venus, die Fledermäuse zu Nymphen macht, da ist ihnen wohl. Nur nichts Klares, nur nichts Festes! Es muß sich alles Denken und Wollen in einen lauen Nebel von lüsternem Dunst aufgelöst haben, dann erst kann die Gefühlstheorie ihre praktischen Folgerungen ziehen.

Diese aber lauten sehr bündig: Weg mit allem, was der Ungebundenheit des Geistes hinderlich ist! Weg mit Denken, das ist Scholastik! Weg mit Wollen, das ist Aszetik! Weg mit unveränderlichen Dogmen, weg mit allgemein gültigen Formeln und Denkgesetzen, weg mit jeder kirchlichen Ordnung, weg mit allen Geboten, die sittliche Überwindung auferlegen! Die buhlerische Fabelwelt des Theaters, Mummenschanz und Possenspiel, der Veitstanz um das eigene Nichts, der Teufelsspuk des Spiritismus, die kunstmäßig verwirklichte Besessenheit des Hypnotismus, Wagnermusik, Tannhäusermystik und Venusberg, theosophische Phantastereien, orientalische Feerien, indische Weichlichkeit und babylonische Nächte, das sind Anregungen und Genußmittel, würdig der Bildung und der Religion, der die Gegenwart wie die Zukunft gehört, nämlich des Pantheismus.

Allerdings, das geben wir zu, diesem entspricht solche Moral und Mystik. Wer aber dagegen protestiert, das ist die Natur des Menschen. In erschütternder Weise hat sie das getan durch den Untergang des erlauchtesten Opfers, das dieser moderne Quietismus verschlungen hat, des unglücklichen Ludwig von Bayern.

Wenn man das alles überblickt, muß man sich fast über jene Gutmütigkeit verwundern, die sich so gerne mit dem Troste

zufrieden gibt: Ach was! Worte und Schulstreitigkeiten! Laßt den Philosophen ihr Vergnügen; das Leben kümmert sich ja doch nicht um sie!

Mit nichten! das Leben kümmert sich sehr viel um sie und richtet sich sogar danach. Darum muß man sich auch um sie kümmern gerade um der Wirkungen willen, die ihre Lehren auf allen Gebieten hervorbringen.

9. Im sittlichen und im religiösen Leben unseres Geschlechtes hat, wie wir soeben sahen, die Lehre vom Gefühlsvermögen Verheerungen genug hervorgerufen.

Kaum geringer anzuschlagen sind aber jene, die sie auf dem Gebiete des Denkens anrichtet. Man kann sagen, daß die ganze Denkrichtung unserer Zeit davon beeinflußt ist. Es ist nicht zufällig, daß heute eine so tiefe Furcht vor allem ernsten Studium in den Geistern steckt, daß kein streng wissenschaftliches Buch, ja kaum ein kurzer Aufsatz ernsten Inhaltes mehr gelesen wird. Die Gelehrten selbst, die doch auf die Ergebnisse ihrer mühsamen Forschungen so stolz sind, sehen sich gezwungen, Novellen und Romane zu schreiben, wenn sie darauf rechnen, in der Gesellschaft mit Menschen zusammenzukommen, die eine Zeile von ihnen gelesen haben. Sogar die Philosophie legt einen wahren Abscheu gegen allen, wie man sich ausdrückt, scholastischen Formalismus an den Tag. Man gebärdet sich gerade, als sei die Logik und jedes regelrechte Denken das größte Hindernis für die Erkenntnis. Man impft uns von Jugend auf einen solchen Widerwillen gegen alle trockene Denkarbeit ein, daß wir mit Schrecken jedes Buch wegwerfen, das auch nur einen schwachen Versuch macht, uns dazu anzuhalten. Die Kinder sollen spielend lernen und lernen dadurch auch mit dem Lernen spielen. Und die Erwachsenen sind dann meistens ganz unfähig, selbst ein kurzes Büchlein, das ihnen etwas zum Lernen bietet, bis zum Ende durchzulesen. Deshalb reden wir uns, um uns zu entschuldigen, in allem Ernst

ein, daß das lange Lernen nur unbrauchbar und ungeschickt mache. Mit ein paar oberflächlichen Zeitungsartikeln, die wir nach Tisch auf dem Sofa liegend, das Glas neben uns, die Zigarre im Munde, durchblättern, nach einer Stunde Brütens in den Dampf hinein glauben wir unendlich weiser geworden zu sein, als wenn wir uns jahrelang mit dem größten Fleiß in die riesengroßen gelehrten Werke der Alten vertieft hätten.

Woher das alles? Woher anders als weil uns unsere Gefühlsschwärmerei dieselbe Verachtung gegen die Vernunft und gegen den Sonnenschein beigebracht hat, mit der sich Bernardin de Saint-Pierre groß macht. So erheben auch wir uns um so mehr, je mehr wir jeder ernsten Schule des Denkens aus dem Wege gehen, und verachten die altfränkischen Voreltern mit ihren pedantischen Geistesleistungen um so tiefer, je mehr not sie hatten zu denken, und je leichter wir ohne diese Werktagsarbeit des Studiums doch himmelhoch über sie hinausgewachsen zu sein glauben. Das sind große Schäden, die sich bitter rächen müssen.

Man sage uns, wozu einer überhaupt denken soll, der mit Liebmann behauptet, der abstrakte Intellekt müsse sich mitunter für bankrott erklären, und das Denken müsse oft daran verzweifeln, einen Begriff als Antwort zu finden, nur das Gefühl sei immer besser daran. Es könne zwar keinen Begriff geben, wohl aber ein Surrogat, gleichsam eine gefühlte Antwort, welche in Begriffe zu fassen und zu denken freilich unmöglich ist. Das Gefühl finde in etwas Unsagbarem innere Beruhigung und Versöhnung, in etwas, das sich nicht denken und aussprechen, sondern eben nur fühlen lasse. Hier trete einem gleichsam der unnennbare Gott der Gnostiker entgegen, das, von dem gesagt ist:

Ich habe keinen Namen
Dafür: Gefühl ist alles[1].

[1] Goethe, Faust (S. W., Stuttg. 1854, XI 150).

Dies sei das Eigenste und Innerste der Menschennatur, das Rätsel in der Brust, das Allerheiligste unserer Seele, das in Kunst und Religion seinen faßbaren symbolischen Ausdruck finde[1].

Dabei ist nur das zu verwundern, daß dieses Unsagbare, für das wir keinen Begriff haben, das wir nicht denken, geschweige aussprechen können, nun doch schließlich einen faßbaren Ausdruck erlangen soll. Es wird freilich schon ein Ausdruck danach sein. So erklärt sich leicht die Gehaltlosigkeit und Flachheit des Inhaltes und die Nebelhaftigkeit der Ausdrucksweise in der neueren deutschen Literatur, die uns überall im Auslande zum Gegenstand gerechten Spottes macht. Würde die Gefühlslehre sonst keinen Schaden bringen als solche Unklarheit und Verschwommenheit, er wäre allein schon groß genug.

10. Ein weiterer Schaden aber ist noch größer. Er trifft ein noch höheres Gut als das Wissen, den Glauben. Wir müssen nicht meinen, daß es Zufall sei, wenn immer und überall die Wände von der Frage widerhallen: Gibt es denn überhaupt ein Wissen, eine Gewißheit, eine Wahrheit? Und wenn nichts gewiß, nichts wahr ist, dann soll der Glaube Wahrheit bieten?

Auch das hängt gar sehr mit der verhängnisvollen Gefühlstheorie zusammen. Das Gefühl soll, wie Jacobi versichert, eine ganz unvergleichlich bessere Einsicht vermitteln als die Erkenntnis des Verstandes[2]. Was das Gefühl sagt, behauptet man, verhalte sich zur Sprache der Vernunft wie der Tag zur Nacht. Nun ist aber die Gewißheit, die uns das Gefühl verleiht, schon gering genug. Sogar die begeistertsten Verteidiger des Gefühles geben zu, daß wir mit ihm in Bezug auf die Bereicherung unseres Wissens nicht weit kommen. Und das ist eben in ihren Augen die beste Empfehlung des

[1] Liebmann, Kant und die Epigonen 67; vgl. 200.
[2] Jul. Schmidt, Gesch. der deutschen Lit. im 19. Jahrh. I 217.

Gefühles, daß es den Menschen mit dem lästigen Besitz von Wahrheit verschone, bei der er stehen bleiben müßte, und wie Lessing fürchtet, verhungern und versteinern würde, während es uns, wie Fries sagt, nur eine gewisse Ahnung[1], wie sich Jacobi ausdrückt, weiter nichts vermittle als ein unbestimmtes Ahnen und Empfinden[2]. Wenn nun alle Vernunfterkenntnis noch viel weniger bedeutet als das, was uns das Gefühl sagt, welchen Wert soll sie dann noch haben? Wenn aber einer selbst auf Vernunftgewißheit nichts mehr gibt, wie lächerlich muß es ihm dann erst erscheinen, daß einer von Glaubensgewißheit rede.

11. Kaum weniger schlimm ist der Schaden, der für den Willen, für die Erziehung und die Charakterbildung aus dieser verkehrten Lehre vom Gefühl erwächst.

Von diesem Standpunkt aus ist keine Erziehung möglich. Das Herz, so wie es die alte Philosophie auffaßte, kann man bilden, wo nötig mit Zwang. Denn die Leidenschaften vertragen recht wohl und fordern sogar gründlichen Ernst. Darin besteht ja die Hauptaufgabe der vernünftigen Erziehung, daß man neben dem Willen das Herz veredle und kräftige. Das ist viel wichtiger und notwendiger, als daß man durch Übertreibung des Unterrichtes den Verstand verbilde. Aber was soll aus einer Erziehung werden, wenn der Erzieher auf dem Boden der modernen Gefühlslehre steht, und wenn es dem Zögling einfällt, sich auch auf diesen zu stellen?

Da soll der Junge fleißig sein und lernen, um im Schweiße des Angesichtes das bißchen auswendig zu lernen, was ihm sein fades Lehr- und Lesebuch über die Sonne sagt. Und er braucht doch nur zu schlafen und zu träumen, um ohne Mühe, wie Bernardin de Saint-Pierre sagt, tausend Sonnen mit un-

[1] Zeller, Gesch. der deutschen Phil. 572.
[2] Ebd. 547.

vergleichlich größeren Reizen zu schauen. Dann aber ist es offenbar Ungerechtigkeit und Unverstand, Fleiß von ihm zu verlangen, damit er in der herkömmlichen pedantischen Weise seinen Verstand aufpäppele und nach den Worten desselben Dichters den gemeinen Jargon der Welt, die erbärmliche Sprache der Vernunft lallen lerne, indes er es mit seinen Gefühlen im Schlaf um Meilen weiter bringen kann.

Oder die Eltern fangen an, das eigentümlich verschlossene Wesen ihres Kindes bedenklich zu finden. Es war doch zuvor so durchsichtig wie Glas und offen und gerade, daß es eine Freude war. Woher diese plötzliche Veränderung? Am Ende — mit Schrecken tritt ihnen diese Vermutung nahe ist das Kind in die Hände eines Verführers geraten und hat jene Sünde kennen gelernt, deren erste Wirkung immer die ist, daß sie scheu und stumm macht! Sie suchen also in das Herz des Kindes einzudringen, um zu finden, wo es fehlt und wie zu helfen ist. Aber wer gibt ihnen denn, wenn diese Lehre von den Gefühlen wahr ist, ein Recht, in das Eigenste und Innerste der Menschennatur, in das Allerheiligste der Seele einzudringen? Und gesetzt, das Kind wehre sich nicht dagegen, ja es wolle sich sogar aufschließen, kann es das auch, wenn dieses Unsagbare, was es da innen in sich birgt, sich weder denken noch in Begriffe fassen noch aussprechen läßt?

Wer sieht nicht, daß jeder Versuch einer Erziehung an dieser Lehre von den Gefühlen einfach scheitern muß? Jeder Narr seiner wirren Einbildungen, jeder Sklave seiner ungebändigten Launen kann sich auf das Gefühl ausreden, und damit hat er gleich dem Verbrecher der alten Zeit ein Asyl gefunden, aus dem man ihn so wenig herausreißen darf, als hätte er sich hinter den Altar Gottes selber geflüchtet. Damit hört aber nicht bloß alle Erziehung, sondern auch jede Besserungsfähigkeit auf, jede Bereitwilligkeit, eine Zurechtweisung anzunehmen, jede Verantwortlichkeit, also selbst jede Gerechtigkeitspflege.

Niemand hat das deutlicher geschildert als Goethe in seinem unseligen Werther, jenem bösen Buch, das man nur jungen Leuten in die Hände zu geben braucht, um sie ein für allemal jeder Besserung und Belehrung unzugänglich zu machen. Hier schreibt der Held des Romanes, das wie ein Halbgott zur Nachahmung, ja zur Verehrung hingestellte Vorbild aller echten Gefühlsmenschen: Meine tätigen Kräfte sind zu einer unruhigen Lässigkeit verstimmt, ich kann nicht müßig sein und kann doch auch nichts tun. Ich habe keine Vorstellungskraft, kein Gefühl an der Natur, und die Bücher ekeln mich an[1]. Das ist die erste Stufe dieses Gefühlslebens. Auf der zweiten heißt es: Ich will nicht mehr geleitet, ermuntert, angefeuert sein. Braust doch dieses Herz ganz aus sich selbst. Ich brauche Wiegengesang. Ich halte mein Herzchen wie ein krankes Kind, jeder Wille wird ihm gestattet[2]. Und schließlich auf der dritten Stufe verteidigt das verzogene Kind nicht mehr bloß seine Fehler, sondern spottet selbst derer, die sie nicht an sich haben. Ach, ihr vernünftigen Leute, ihr steht so gelassen, so ohne Teilnehmung da, ihr sittlichen Leute! Ich bin mehr als einmal trunken gewesen, meine Leidenschaften waren nie weit vom Wahnsinn, und beides reut mich nicht. Schämt euch, ihr Nüchternen, schämt euch, ihr Weisen![3]

Der Ausgang von dem allem ist bekannt.

Das mag genug sein. Wenn aus dieser verkehrten Gefühlsschwärmerei auch nicht immer lauter Werther hervorgehen — es sind leider deren nur zu viele —, im günstigsten Fall werden aus denen, die unter ihrem Einfluß stehen, blasse Nachbilder Endymions, denen es der Mondschein angetan hat, daß sie so lange schlafen und nichts tun, bis es ihnen beliebt, sich aus diesem ehr- und tatenlosen Traumleben zu entlassen, oder

[1] Goethe, Werther (Stuttg. 1854, XIV 63).
[2] Ebd. XIV 9. [3] Ebd. XIV 55.

Charaktere nach Art Jacobis, des Hauptapostels für die Gefühlssentimentalität, den uns Zeller mit den Worten schildert: Warme Begeisterung für das Schöne, Kultur der schönen Seele, aber dabei Weichlichkeit eines einseitigen, für große praktische Aufgaben unfähigen Gefühlslebens, Verhätschelung, ewige Empfindlichkeiten und Verstimmungen, Mißverständnisse ob Kleinigkeiten, entzückt und unglücklich, man weiß nicht warum, weder kräftige Leidenschaften noch ein großer Charakter[1].

12. Hier erst erfassen wir die ganze Tragweite der Lehre von den Affekten oder Leidenschaften, die wir früher behandelt haben. Wenn man an diese denkt, sobald von Gefühlen die Rede ist, so lassen wir uns das gefallen. Nicht der kalte Verstand, nicht der trockene Wille allein, sondern der eine, ganze, denkende und wollende und fühlende Mensch soll zur Lösung der sittlichen Aufgabe in Tätigkeit versetzt werden, Erkenntnis, Wille und Gemüt. Das Gemüt aber ist nichts anderes als das Gebiet, in dem die Leidenschaften ihren Sitz haben, der niedere Teil des sinnlichen Begehrens, in dem sich unsere sinnliche empfindsame Natur und der Wille berühren. Als ein Wesen, das zwei Gebieten angehört, kann der Mensch ohne sinnliche Empfindungen, welche sofort auch seine Seele berühren, keinen Tag verbringen. Diese aber sind etwas durchaus anderes als jenes seinem Wesen nach unbestimmte und unberechenbare Gefühl. Begeisterung für das Edle und Schöne, und deren Kehrseite, Zorn über alles Häßliche und Schlechte, unerschütterliche Hoffnungsfreudigkeit mitten in den trübsten Stunden, Kühnheit zum Angriff auf alle Hindernisse der Tugend, herzliches Mitgefühl mit allem Leide des Nächsten, wahre, natürliche Empfindung von Freude und von Schmerz, vor allem die herrlichste unter den Leidenschaften des menschlichen Herzens, die Liebe, — kann es bestimmtere, klarere und

[1] Zeller, Gesch. der deutschen Phil. 560 f.

dabei auch wärmere Regungen in uns geben? Hier ist alles licht und bestimmt. Ich weiß, woher diese Affekte kommen. Ich weiß, unter welchen Umständen sie in mir lebendig werden. Ich weiß, wie ich sie zügeln muß. Ich weiß, wieweit ich sie gehen lassen darf. Ich weiß, daß sie, recht geleitet, gleich edeln Rossen meine Seele den rauhen Pfad zum Guten führen. Ich weiß, wie wohltätig sie mein Herz erwärmen, wenn ich sie recht gebrauche, wie sie Poesie und Feuer durch alle meine Glieder strömen lassen. Wärme erzeugt sich durch Bewegung und Anstrengung. Versuche es nur, mit Ernst den Verstand zu läutern, den Willen zu stählen, die Leidenschaften zu beherrschen. Und dann komme wieder und sage, ob du nicht mehr Wärme in dir verspürest, und zwar wahre, wohltuende Wärme, gesunde Lebenswärme, als jetzt, wo du diesen unbestimmten Gefühlen nachhängest, ohne die du nicht glaubst leben zu können.

Du willst gut sein? Du willst glücklich werden? Du willst alles mit Feuer und Begeisterung vollbringen? Nun gut: zu alledem ist, soweit es auf dich selber ankommt, weiter nichts erforderlich als vor allererst ein durch einen kräftigen Willen geleitetes Gemüt. Mannhaft und entschlossen muß der Wille die Regungen des Gemütes, die Leidenschaften, nicht unterdrücken, wohl aber regeln und beherrschen. Ist das Gemüt oder das Herz geordnet, der Wille gestählt und der Vernunft die Leitung des Ganzen überantwortet, dann kann es nicht mehr schwer halten, der Lösung unserer Aufgabe als Menschen nachzustreben. Der Kopf als Führer voran, der Wille seinen Befehlen mutig folgend, das Gemüt oder die Leidenschaften beiden untertänig, mit kurzen Worten, Kopf, Wille, Herz, jedes am rechten Fleck, aber der ganze Kopf und der ganze Wille und das ganze Herz, das ist der gesunde Zustand des ganzen Menschen. Nur aus ihm kann echte, gesunde, ganze menschliche Tugend entspringen.

Zweite Abteilung.

Das Arbeitsfeld des ganzen Menschen.

Achter Vortrag.

Das Reich Gottes ist in euch.

1. Eine größere Lüge und eine abscheulichere Undankbarkeit läßt sich schwer denken als das Wort, das der ungläubige Pessimismus so gerne dem alten Plinius nachspricht: Für alles hat die Natur gesorgt, nur den Menschen hat sie am Tage seiner Geburt nackt auf den nackten Boden ausgesetzt[1].

Der Natur zwar danken wir nichts, um so mehr dem Schöpfer und Herrn der Natur, der uns und alles Sichtbare und Unsichtbare erschaffen hat. Ihm verdanken wir, daß wir sind, ihm, was wir sind, ihm, was wir haben. Er hat uns so reich ausgestattet, daß wir nicht einmal im stande sind, die ganze Fülle seiner Gaben zu ermessen.

Die Ausstattung, die er uns zum Geburtstag mit auf den Weg gegeben hat, umfaßt aber drei Hauptdinge.

Fürs erste hat er uns reichliche *Gaben* verliehen und mehr als bloß die nötigen Gaben, Gaben der Erde, Gaben des Leibes, Gaben der Seele, Gaben der Natur, Gaben der Gnade. Die Gaben, die uns die eigensten sind, haben wir im vorausgehenden betrachtet. Gott hat den Menschen nicht als sittlichen Idioten, wie Lombroso sagt, auf die Welt gesetzt; er läßt uns nicht blind und gezwungen unserer Aufgabe frönen wie die Tiere, sondern aus eigener Einsicht, aus selbständigem inneren Entschluß, als Freie und Edle sollten wir

[1] Plin. 7, 1, 2.

unsere Bestimmung zu erfüllen und unser Glück zu machen im stande sein. Und damit wir das ohne alles Hemmnis von außen um so leichter vermöchten, hat er die ganze Schöpfung zu unserer Verfügung gestellt, ja uns zum Herrn darüber gemacht. Niemand dient einem Herrn auf eigene Kosten[1]. Gott aber dient gewiß der Mensch am wenigsten auf eigene Rechnung. Unseretwillen hat Gott die Geschöpfe gemacht, und nicht bloß zu unserem Bedürfnis, sondern selbst zu unserem Vergnügen. Sie sind da, um uns auf Gott hinzuweisen und zu Gott zu führen, um uns den Dienst Gottes zu erleichtern und um durch uns in den unmittelbaren Dienst Gottes geführt zu werden. Für jedes edle, dem Danke zugängliche Herz gewiß ein mächtiger Sporn zur Erfüllung unserer Pflichten gegen Gott! Es wäre traurig, wenn es auch nur einen Menschen gäbe, dem nicht der Dichter das Wort aus dem Herzen gesprochen hätte:

Wind und Wolken dienen dir, Sonnenschein und Morgenrot
Sorgen, daß du sorgenlos Tag für Tag dein Brot verzehrst;
Alle Kreatur vollzieht dir zu Nutz des Herrn Gebot:
Ist's nicht billig, daß auch du deines Gottes Willen ehrst?[2]

Fürs zweite hat uns Gott einen großartigen und umfangreichen Wirkungskreis auf Erden angewiesen. Was nützen die edelsten Gaben dem, der sie nicht verwerten kann? Schwer läßt sich für einen begabten, tatenlustigen Geist eine größere Qual denken als ein Zustand, wie ihn Paulus vier Jahre lang im Kerker erlebt haben muß. Gott hat uns aber nicht zur Qual geschaffen. Deshalb hat er uns einen vierfachen Wirkungskreis eröffnet, auf dem wir von unsern Gaben den ausgiebigsten Gebrauch machen können. Den ersten, den jeder ohne Ausnahme erfüllen muß, findet der einzelne Mensch in sich selber. Der zweite ist die Sorge für die, welche uns zunächst durch die natürlichen Bande des Blutes und durch

[1] 1 Kor 9, 7. [2] Sadi, Rosengarten, Einleitung.

die engsten Beziehungen des täglichen Lebens verbunden sind. Dann folgt die dritte Tätigkeit für die engeren und weiteren Kreise, mit denen wir durch die Bedürfnisse des Unterhaltes, der Geistesbildung und des Herzensverkehres zusammenhängen. Endlich haben wir viertens auch unsere Pflichten gegen die große Gesamtheit zu erfüllen, in die wir als untergeordnete Glieder eingefügt sind, von der wir so viele Vorteile für uns selber erwarten und empfangen. Von einer fünften Aufgabe, und zwar unserer höchsten, von der Bestimmung für die übernatürliche Welt, wollen wir hier nicht reden. Das soll im dritten Bande geschehen. Hier sprechen wir zunächst nur von unserem natürlichen Beruf.

Drittens hat uns Gott für die Ausbildung unserer Kräfte und für die Durchführung unserer Aufgabe ein Ziel gesetzt, zu dem wir uns beständig emporrichten können, um nicht zu unterliegen, nach dem wir uns bilden und vervollkommnen sollen, um nicht zu verkümmern, an dem wir uns stets erfrischen und erneuern müssen, um unsere Kräfte nicht zu erschöpfen. Was nützen der Pflanze alle Triebkräfte, wenn sie im Finstern steht? Nur wenn das Licht der Sonne und der reine Himmel über ihr sie an sich zieht, kann sie ihre natürlichen Kräfte entfalten und ihre Bestimmung erfüllen. So auch das Menschengewächs. Da aber dieses so vorzüglich gemacht ist, daß es schon seiner Natur nach alle Geschöpfe überragt, so konnte Gott nicht eine geschaffene Sonne an den Horizont seines Lebens stellen, sondern er selber hat sich ihm zur Sonne, zur Richtschnur, zum Ideal, zum Quell des Mutes und des Lichtes, mit einem Wort, zum Ziel gesetzt.

2. Die erste dieser drei Ausstattungen haben wir bereits in ihren hauptsächlichsten Bestandteilen betrachtet. Wir wenden uns nun zur Untersuchung des Arbeitsfeldes, auf das wir gesetzt worden sind.

Wir haben uns soeben die natürliche Rangordnung unserer vier Wirkungskreise klar gemacht. Sie ist so natürlich, daß darüber ein Wort kaum nötig erscheinen sollte. Nichtsdestoweniger ist es nicht überflüssig, vielmehr notwendig, die Berechtigung der von uns eingehaltenen Reihenfolge zu verteidigen, namentlich den Satz, daß die erste unter den Aufgaben des Menschen die Sorge für das eigene Innere ist.

Den Alten, insbesondere dem Griechen und dem Römer, war der Gedanke an den Menschen als solchen etwas durchaus Unerfaßliches. Daß der einzelne Mensch für sich selber einen Wert und eine Aufgabe habe, daß er im stande und verpflichtet sei, auch wo ihn keine fremde Macht außerhalb seiner treibt, selber eine Bestimmung zu erfüllen und einen Platz auszufüllen, das waren lauter Vorstellungen, die ihnen vollständig abhanden gekommen waren. Was alle taten, das taten sie zur Not auch. Wozu sie die Gemeinschaft der übrigen fortriß, dahin ließen sie sich fortschleppen. Was das allgemeine Urteil der Menge billigte, davor brachten sie die Stimme ihres Gewissens zum Schweigen. Die Allgemeinheit war alles, der Mensch nichts. Sie mußte alles tun, von ihr erwartete man alles, sie mochte auch alles verantworten. Dafür opferte man ihr dann alles, Überzeugung, Willen, Gewissen. Für den Staat war kein Opfer zu groß. Solange der Staat stark war und Glück hatte, fühlte sich auch der Einzelne stark. Im Augenblick aber, wo ein großes Unglück über das Vaterland kam, verlor auch die Menge den Boden unter den Füßen und den Kopf auf den Schultern. Wie in China, so brach zu Rom in Zeiten allgemeinen Unheils eine wahre Selbstmordseuche aus. Der Einzelne, weit entfernt davon, zu denken, daß es auf ihn um so mehr ankomme, je weniger das Ganze ihm jetzt die eigene Tätigkeit abnahm, konnte gar nicht denken, daß er, der nur im Staat und durch den Staat zu denken und zu handeln gewohnt

war, ohne den gewohnten Gang der Staatsmaschine zu sein fähig sei.

Diese völlige Abhängigkeit des Einzelnen vom Ganzen, oder wie man sagte, vom Staat, ist ein Hauptmerkmal des Altertums. Der Mensch kannte seine eigene Kraft nicht mehr, er ahnte sie kaum noch. Daß er selber als einzelne Person auch etwas bedeute, und daß das Ganze aus einzelnen Gliedern bestehe, die alle je in ihrem Kreis und auf ihrem Platze zuvor selber ihre eigene Aufgabe zu erfüllen haben und dann erst eine weitere für das Allgemeine, kurz, das was wir jetzt, seit Paulus uns darüber belehrt hat, die organische Auffassung der Menschheit nennen, das war dem Heidentum fast ausnahmslos fremd, ja unverständlich. Außer Eudemus[1] und einigen Späteren ahnte in der alten Zeit kaum jemand diese Wahrheit.

Gerade darin lag einer der Hauptgründe für alle Übel im öffentlichen Leben der Alten, daß alles sozusagen auf den Kopf gestellt war. Was die Spitze der Pyramide hätte sein sollen, war die Grundlage geworden. Darum kam es zu keiner Entwicklung der Gesellschaft, weil der Staat sie in sich auffog. Darum lag die Ehe so danieder, weil der Staat sie erdrückte, statt daß er sich selbst durch ein gesundes, kräftiges Familienleben gestärkt hätte. Daher die Auswüchse des häuslichen und des öffentlichen Lebens, weil sich der Einzelne mit seinem Denken und Wollen und Tun völlig unselbständig an das Ganze anlehnte, ja in ihm aufging, statt daß das Ganze seine Gesetze und seine Tätigkeit mit Rücksicht auf das Gewissen, auf die Überzeugung und die Freiheit des Menschen eingerichtet hätte.

Daher auch die Schäden im sittlichen Leben der alten Menschheit. Im ganzen Altertum gab es keine freie, selb-

[1] Eudem., Moral. 7, 10, 9. S. Weiß, Apolog. IV[4] 19, 4.

ständige Persönlichkeit. Für sich war einer nichts, nur als Glied einer Gesellschaft, als Bürger, zählte er. Eine eigene Überzeugung, die Forderung, nach seinem Gewissen handeln zu dürfen, hätte als Hochverrat, als Angriff auf den Bestand der ganzen öffentlichen Ordnung gegolten. Darum wurde der antike Mensch für seine Person vollständig entwertet, um ein durchaus gefügiges Werkzeug für das Ganze zu sein. Eine solche Erziehung des Menschen muß aber zum größten sittlichen Schaden für ihn selber ausschlagen. Wer gelehrt worden ist, daß er nichts gelte und nichts sei, der kann sich selber nichts gelten, der kann sich nicht ehren, der kann nicht einmal daran denken, daß er sich innerlich zu läutern und zu vervollkommnen, daß er selber ein höheres sittliches Ziel zu erreichen habe.

3. Daraus wird klar, daß wir als das wichtigste und das erste unter den Berufsfeldern, deren Pflege dem Menschen zugewiesen ist, das innere Leben bezeichnen müssen.

Wer dieses nicht pflegt, dem wird jede andere Wirksamkeit wenig nützen und schlecht gedeihen. Auf was will einer denn seine Tätigkeit bauen, wenn er in sich selber keinen Halt und somit auch kein Fundament für sein Wirken hat! Wenn wir um einen elenden Lohn einen fremden Arbeiter dingen, fragen wir vor allem, ob er ein zuverlässiger Mensch sei, denn wir wissen, daß das Gedeihen nicht von dem Regen der Hände, sondern von der Gediegenheit des Mannes abhängt. Soll das etwa bei uns anders sein? Mit Recht sagt deshalb der Weise: Wer sich selber nicht gut ist, wozu soll der sonst gut sein?[1]

Daher die Unfruchtbarkeit des menschlichen Tuns und Treibens, weil wir das so häufig außer acht lassen. Alles übernehmen wir, das, was am wenigsten not wäre, am liebsten, aber das, woraus alle unsere Tätigkeit hervorgehen sollte, über-

[1] Sir 14, 5.

sehen wir. Alles glauben wir zu wissen, über alles reden wir, überall suchen wir zu Hause zu sein, nur da, wo wir zu Hause sein sollten, sind wir fremd. Wir haben ja wohl Augenblicke, da wir fühlen, daß es so nicht gut ist, aber dann stürzen wir uns erst doppelt in das Gewühl des Lebens, teils um die innere Stimme zu übertäuben, teils um eine Entschuldigung zu haben. Und wir wundern uns, daß die Leute trotz unseres Hastens immer mit uns unzufrieden sind! Sind denn wir mit uns zufrieden, wir, von dem Drange des Lebens hin und her geworfen wie ein Boot ohne Anker, von der Arbeit zerrissen, aufgezehrt, ausgeleert, erdrückt?

Aber muß es nicht so sein, wenn wir uns an die Dinge außer uns hingeben, ohne zuvor sichern Boden unter uns, ohne Kraft und festen Halt in uns gefunden zu haben? Wie können wir uns mit fremden Menschen und Geschäften einlassen, ohne ins Wanken zu kommen, wenn wir nicht einmal gelernt haben, fest auf eigenen Füßen zu stehen, wenn wir nicht zuerst in uns selber zu Kraft gekommen sind? Wie kann es also anders kommen, als daß wir, statt die Dinge zu beherrschen, von den Dingen beherrscht werden, als daß uns die Geschäfte, die wir besorgen sollen, den Kopf verwirren und das Herz hart machen, als daß uns die Welt, auf die wir bessernd einwirken sollen, mit sich fortreißt wie das Treibeis den Kahn, wie der Strudel den Taucher?

4. Man möchte meinen, die Wahrheit, daß einer um so mehr seiner selbst Herr sein muß, je größere Last auf ihm ruht, liege so nahe, daß niemand sie verkennen sollte. Aber das zeigt auch wieder einmal, wie sehr der Mensch seiner Natur untreu geworden ist, das, sagen wir, daß ihm gerade die natürlichsten Wahrheiten, die sein ganzes Leben gestalten, am fremdesten sind. Kaum liegt eine Einsicht unserem Geschlechte so ferne wie die, von der wir sprechen.

Man darf sagen: so wie der Mensch jetzt leider ist, sei er kaum im stande, aus eigener Erkenntnis zu fassen, daß er vor allem sich selber angehört und daß er die erste seiner Aufgaben in sich selber zu lösen hat. Es ist schon viel, wenn es ernstlichem und wiederholtem Zureden gelingt, ihn so weit zu bringen, daß er sich über diesen Satz wenigstens nicht empört.

Von der ganzen alten Welt dürfen wir ohne Furcht vor Ungerechtigkeit sagen, daß sie vom Dasein dieses Arbeitsfeldes, des inneren Menschen, keine klare Erkenntnis hatte. Die meisten hatten von der Aufgabe des Menschen, an seinem Innern zu arbeiten, nicht einmal eine dunkle Ahnung. Das ganze Leben ging im Äußerlichen auf. Markt, Gerichtshalle, Heer, das war der Berufskreis der Alten. Das Wirken für die Gemeinschaft der Menschen, wie wir jetzt sagen, für die Gesellschaft, war sehr beschränkt und einseitig, denn es gab keine Gleichheit und keine Nächstenliebe. Das Haus aber flohen sie vollends, solange sie es nur immer ferne von ihm aushalten konnten. Was sollten sie unter solchen Verhältnissen nun erst gar in ihrem eigenen Innern beginnen? Von einem Menschen, dem es schon innerhalb der stillen Wände seiner Häuslichkeit nicht wohl ist, der von Zerstreuung zu Zerstreuung umherfliegt, nur um seiner zu vergessen und sein Unbehagen in Lärm, in Vergnügen und in leerem Geschwätze zu übertäuben, von einem solchen erwarten, er werde sich ernstlich mit sich selber beschäftigen, das wäre eine seltsame Täuschung. Aber dieser Mensch war das Altertum.

Immer außer sich, nie bei sich, geschweige in sich, das war der antike Mensch. Prachtvoll im Äußern, eng und klein im Innern, so bauten, so lebten die Alten. Aufsehen erregende Taten, die Glanz verbreiten und Ruhm erwerben, das hießen sie Tugend. Worin wir vor allem die Tugend suchen, in Beherrschung der inneren Leidenschaften, in Sammlung des

Geistes, in lauterem Willen, in Herzensreinheit, an das dachten sie nicht einmal. Galten doch selbst unsittliche Handlungen, soweit sie nicht fremde Rechte verletzten, ihrer Anschauung zufolge dermaßen für unverfänglich, daß die Edelsten, ein Sophokles, ein Sokrates, ein Perikles, ein Antoninus Pius daran weder Anstoß nahmen noch auch Anstoß damit gaben. Ein zur Verteidigung des Sokrates verfaßtes Werk berichtet ohne Furcht, ihm dadurch in der allgemeinen Hochachtung zu schaden, in größter Unbefangenheit, wie sich der große Mann zum Lehrer in Dingen hergab, die wir besser nicht nennen. Wirklich tun auch die bittersten Gegner dieser Männer, die ihnen sonst die kleinste Schwäche zum Verbrechen machen, solcher Fehler nur selten und nur ganz obenhin Erwähnung, gleich als wären es selbstverständliche Natürlichkeiten[1]. Begreiflich, daß unter derartigen Verhältnissen die Vorstellung von der Sündhaftigkeit böser Gedanken und Begierden, von der Pflicht keuscher Gesinnung, von wahrer Unschuld des Herzens und von innerer Frömmigkeit fast ein Ding der Unmöglichkeit war.

[1] E. Rolfes (Philos. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft XII 9 ff) sagt, man solle hiervon nicht so viel Aufhebens machen und nicht den Unterschied der Zeit und der Sitten vergessen. In Athen habe das weder Aufsehen noch Anstoß erregt. Aber das ist es ja gerade, um was es sich handelt. Jedermann sieht eben darin den Tiefstand der öffentlichen Sitte. Auch im Zeitalter der Pompadour haben die Sitten der Marquisinnen und der starken Geister nur bei einigen zurückgebliebenen Geistern Aufsehen und Anstoß erregt; ist das eine Entschuldigung für die öffentliche Meinung und die öffentliche Moral jener Zeit? So ganz war übrigens auch bei den Alten das sittliche Urteil über derlei Dinge nicht erloschen. Das zeigen Äußerungen über Sokrates (Scholia in Orat. Attic. ed. Müller, Paris 1858, Didot, II 481, b. Iuvenal., Sat. 2, 10 f), über Perikles (Scholia in Thucyd. 1, 67 ed. Haase, Paris 1869, Didot, p. 26. Plutarch., De Herodoti malign. 6, 1. Clearchus, Sol. Fragm. 35 [Müller, Fragm. histor. Graec. II 314]), über Sophokles (Plutarch., Pericles 8, 8) u. a. m.

Daß den Alten derartige Gedanken nicht aufstiegen, dafür sorgten schon, ich weiß nicht, soll ich sagen, ihre Religionen oder sie durch ihre Religionen. In den Religionssystemen der meisten alten Völker, in den Kulten der lydischen Omphale, der persischen Anahita, in denen der Babylonier, Assyrer, Phönizier, in den griechischen und römischen Kulten der Aphrodite, der Göttermutter, der Isis, in Mysterien und Prozessionen, in den Mythen wie in den Bildern der Götter, die man in den Häusern täglich vor Augen hatte, denen der Blick an jeder Straßenecke und Kreuzung begegnete, kam, wie Augustinus sagt, nichts vor, was zur Reinheit der Seele hätte begeistern mögen, wohl aber alles, was den Widerstand der kräftigsten und edelsten Seele gegen das Laster zu brechen geeignet war.

Wir müssen uns, frei von den Vorurteilen, die wir in den Schulen eingesogen haben, den entsittlichenden Einfluß des schändlichen antiken Götterwesens vor Augen halten, um zu begreifen, daß unter seiner Herrschaft nicht nur wahre Sittlichkeit nicht aufkommen konnte, sondern jedwede Unsittlichkeit nahezu notwendig und unvermeidlich war[1]. Zu den unverantwortlichsten Verbrechen des modernen Humanismus gehört wohl dies, daß er selbst diese Seite des Altertums noch zu rechtfertigen sucht[2], ja gerade deshalb die heidnische Religion über die christliche setzt, weil sie so echte Vorbilder der reinsten, genußreichsten Menschlichkeit, das heißt auf gut deutsch, des Leichtsinns und der Sinnlichkeit aufgestellt habe[3]. Auch in diesem Stücke sind die modernen Heiden schlimmer als die alten. Man denkt hier an das Sprichwort: Die Zuschauer

[1] Augustin., Civ. Dei l. 2, 3—9. Chrysost., In Ps. 103, n. 4. Champagny, Les Césars III [5] (1876) 296—306. Limbourg-Brower, Hist. de la civil. VI 7 ff 274 f; État de la civilisation des Grecs II 548 ff.

[2] Friedländer, Sittengeschichte Roms III [1] 544 ff.

[3] Jacobs, Akademische Reden I xxxiii ff 47 f 93 ff.

sind oft ärger als die Tänzerin. Die Alten gestehen offen, daß diese Götterfagen und Götterbilder den allerverderblichsten Einfluß auf die Sitten übten, nicht bloß ein Plato[1], ein Euripides[2] und Isokrates[3], sondern sogar ein Antisthenes[4]. Properz ist sicher nichts weniger als ernst und züchtig, und doch sagt auch er mit Verachtung: Dieser Jupiter, scheint es, hat nichts zu tun als auf sich und sein Haus Schande zu bringen[5].

Welche Wirkungen das alles auf die Sitten haben mußte, ist leicht begreiflich. Indes Deianira bei Sophokles mit der Versuchung kämpft, sagt ihr der böse Engel ins Ohr: Aber wenn selbst die Götter der Lust nicht widerstehen, wie soll das ein so schwaches Geschöpf wie du?[6] Welche Gewissensnot mußten da edlere Geister leiden, wenn sie in allem Ernste belehrt wurden, daß sie durch ähnliche Taten den Zorn der Götter besänftigen, ihre Gunst verdienen könnten? Gemeine Gemüter aber fanden natürlich in der Erinnerung an die Götter eine Aufmunterung, über Gewissen und Sittengesetz zu lachen, und riefen spottend mit dem Wüstling: Nun, warum soll ich armer Sünder nicht auch so tun?[7] Zwar waren die Lehren der Philosophen und der Wandel mancher Heiden besser als das Leben ihrer Götter[8]. Aber was soll eine Vorschrift Platos oder eine Rüge Catos, wo nach dem Ausdruck eines Alten gerade den eifrigsten Verehrern Jupiters sein giftgetränktes Beispiel am tiefsten das Herz zerfressen mußte?

---

[1] Plato, Rep. 3, p. 392, d e.
[2] Euripid., Troad. 976 ff 988 ff.
[3] Isocrat., Busir. 38 ff 41 ff.
[4] Antisthen., Fragm. 35 (Mulach, Fragm. phil. II 280).
[5] Propert. 3, 11, 28.
[6] Sophocl., Trachin. 444.
[7] Terentius, Eun. 3, 5, 43: Ego homuncio hoc non facerem?
[8] Augustin., Ep. 91, 4; 138, 18.

Daher nach Nägelsbachs treffender Bemerkung die Ungeschminktheit und die Ehrlichkeit des Lasters im Altertum. So schlimm es auch heute um unsere Sitten bestellt sein mag, in der Öffentlichkeit muß sich doch das Laster verbergen und Tugend heucheln. Wo aber die Götter so geartet gedacht werden, wie es damals der Fall war, da darf sich Betrug und Lüge und Unsittlichkeit im hellen Lichte sehen lassen[1].

Eine solche Religion war also wohl dazu angetan, selbst die Besten zu verderben; daß sie aber auch nur einen dazu angeleitet haben sollte, an innere Vervollkommnung zu denken, das ist kaum zu glauben. Zwar forderte auch sie ihre Anhänger auf, den Göttern nur rein beim Opfer zu nahen. Aber es dürfte schwer halten, außer Cicero[2] und Persius[3] viele zu finden, die das auf innere Reinheit bezogen haben sollten. Sonst dachte wohl niemand bei dem Worte „rein" an etwas anderes als — ganz im Geiste der Pharisäer — an gewaschene Hände und reine Kleidung, wie das auch in der Tat von den unbefangensten Kennern der klassischen Zeit zugestanden wird[4].

5. Danach darf es uns nicht wundernehmen, wenn die gesamte Religiosität der Alten in leerer Äußerlichkeit aufgeht. Die sittliche Trägheit kann freilich die erhabensten Vorschriften jeder Religion zu Schanden machen und so Schande auf das Heiligste häufen[5]. Aber etwas anderes ist es, wenn das von ungetreuen Bekennern gegen den Geist ihrer Religion geschieht, und etwas anderes, wenn die Religion selbst die Besten dazu verleitet. Auch bei den Juden hat eine ganze Sekte, die der Pharisäer, eine Richtung eingeschlagen, die mit dem Geiste

[1] Nägelsbach, Homer. Theologie[1] 201 ff 207 ff.
[2] Cicero, Leg. 2, 10. [3] Pers. 2, 73.
[4] Döllinger, Heidentum und Judentum 533 f. Schömann, Griech. Altert. II 314 199. Hartung, Religion der Römer I 181 f.
[5] Is 52, 5. Röm 2, 24.

des heidnischen, namentlich des römischen Gottesdienstes ebenso eng verwandt war wie ihr Rigorismus mit der stoischen Lehre. Jedoch sie taten das, indem sie, wie ihnen Christus vorwarf, den Geist des Gesetzes vernachlässigten und sich auf seine äußerlichen Vorschriften beschränkten[1]. Im Altertum dagegen glaubten gerade die Frömmsten in solcher Äußerlichkeit den wahren Ausdruck der Gottesverehrung gefunden zu haben, und darin hatten sie vom Standpunkte des Heidentums aus ganz recht. Denn dieses war so weit entfernt davon, den Menschen zur Einkehr in sich zu bringen, daß es vielmehr seinem eigentlichen Wesen zufolge selbst den nach Innerlichkeit strebenden Menschen ins Äußerliche hinauswerfen mußte.

Bei aller Veredelung der äußeren Form war das Heidentum innerlich roh. Von Umwandlung des Herzens gab es selbst den Gebildetsten unter seinen Bekennern keinen Begriff[2]. Alle Versuche, die heidnischen Religionsgebräuche in vergeistigtem Sinne zu erklären, tragen fremde Vorstellungen in sie hinein, die erst aus dem Christentum entlehnt sind. Schon der Gegenstand der Gebete war, vereinzelte Ausnahmen abgerechnet, immer etwas Äußerliches. Die Alten selber lassen uns darüber nicht im Zweifel, daß es ihnen beim Gebete kaum einmal um etwas anderes zu tun war als um Geld, Sieg, Gesundheit, langes Leben, wohl auch um den baldigen Tod eines reichen Oheims, um Gelingen einer Testamentsfälschung oder einer verbrecherischen Zusammenbestellung[3]. Das Gebet selber aber war, wie noch im Islam und im Buddhismus, ein unter gewissen äußerlichen Zeremonien und in bestimmten Formeln sich abwickelnder Mechanismus, der bis auf das kleinste ein-

[1] Mt 23, 23.

[2] Uhlhorn, Kampf des Christentums mit dem Heidentum 97.

[3] Döllinger, Heidentum und Judentum 200 526 ff 635 ff.

gehalten werden mußte, wenn er Wirkung haben sollte. Deshalb mußte es auch aller Kostspieligkeit, alles Zeitaufwandes ungeachtet immer wieder von vorne begonnen werden, wenn es irgendwie eine Störung erfahren hatte, ganz wie es noch heute die Zauberbücher den weisen Frauen vorschreiben. Daß es auf wahre, innere Herzensandacht dabei gar nicht ankam, gestehen selbst solche, die sonst das Altertum so hoch wie möglich zu stellen suchen[1]. Daher ist es vom Standpunkte des Heidentums aus durchaus nicht unsittlich, sondern religiös, wenn die Kaufleute im alten Rom vermeinen, Meineide und Betrügereien einfach dadurch sühnen zu können, daß sie sich und ihre Waren mit Wasser aus der Quelle des Merkur vor der Porta Capena besprengen[2]. Nach unsern christlichen Begriffen ist das ebenso töricht und unsittlich, als es heuchlerisch wäre, zu glauben, man könne durch ein Bad in geweihtem Wasser Mord und Blutschuld von sich abwaschen. Aber nach der heidnischen Gesinnungsweise war an solchen Vorstellungen nicht das mindeste auszusetzen[3].

Von allen alten Völkern trieben die Römer diese äußerliche Auffassung der Religion am weitesten[4]. Ein Kalb eignete sich nur dann zum Opfer, wenn der Schweif genau bis zum Kniegelenk reichte. Das Schaf durfte kein schwarzes Ohr haben, der Ochse mußte weiß ohne Fleck sein. Man mag in solchen Verordnungen einen gewissen Sinn finden. Aber was sollen wir denken, wenn wir erfahren, daß man, so ein Tier unglücklicherweise einen schwarzen Fleck hatte, dem Übel einfach mit Kreide abhalf? Üble Vorbedeutungen, die fressenden Hühner, der Vögel Flug, spielen in der römischen Geschichte eine große Rolle[5]: die größten Feldherren und Staatsmänner

[1] Lasaulx, Studien des klassischen Altertums 139.
[2] Ovid., Fast. 5, 673 ff. [3] Ebd. 2, 45.
[4] Schwenk, Mythologie II 377—449 464—473.
[5] Niphi, De augur. (Graevius, Thesaur. V 324 ff). Bulenger, De sortibus (ebd. V 361 ff).

zeigten sich hier oft als die schwächsten. Nicht als ob sie sich durch Warnungen hätten von ihrem Vorhaben abbringen lassen, nein, sie setzten die Versuche so lange fort, bis sie ein günstiges Zeichen erhielten. Selbst der starke Cäsar ließ, als die Zeichen am Tage seiner Ermordung ungünstig lauteten, hundert Tiere nacheinander schlachten. Es handelte sich dabei nicht darum, eine glückverheißende Vorbedeutung zu erlangen, sondern sie geradeswegs zu erzwingen[1].

Doch was reden wir von den Römern, wenn selbst die freisinnigen Griechen es nicht besser wußten und trieben? Dem Zeus in Olympia durfte das Opfer nur mit Holz der Weißpappel, der Aphrodite zu Sikyon nur mit Wacholderholz verbrannt werden. Da es begreiflicherweise als gute Vorbedeutung galt, wenn das Tier gutwillig zur Opferung schritt, ja durch Kopfnicken seine Einwilligung dazu gab, so hatten die klugen Griechen ein höchst einfaches und wirksames Mittel ersonnen, um dieses glückverheißende Zeichen von ihm zu erpressen: sie gossen ihm Wasser ins Ohr[2], hierin jedenfalls sparsamer und sicherer zu Werke gehend als die frömmeren Römer, aber auch um vieles gedankenloser.

Als daher Paulus in Athen vor dem Areopag redete, konnte er nicht umhin, seinen Zuhörern zu sagen: Während ich so in eurer Stadt umherging, dachte ich mir, ihr treibet es mit eurer Frömmigkeit doch etwas gar zu weit[3]. Ein wohlverdienter Tadel, wenn wir das Äußerliche im Auge haben. Um so mehr kam der Geist dabei zu kurz. Bei aller Anerkennung ihrer vielen trefflichen Eigenschaften, sagt ein aufrichtiger, aber gerechter Lobredner des Altertums, werden selbst die wärmsten Bewunderer der Griechen schwerlich geneigt sein,

[1] Döllinger a. a. O. 532 f.

[2] Schömann, Griech. Altert. II 198 212. Hermann, Gottesdienstl. Altert. der Griechen II ² 165.

[3] Apg 17, 22 23.

ihnen gerade Sittlichkeit in vorzüglichem Maße zuzugestehen. Wenn wir den Griechen den Namen eines religiösen Volkes nicht absprechen, so geben wir damit zu, daß sich ihre Religion auch wohl mit Unsittlichkeit vertragen, daß sie zum mindesten nicht die Kraft gehabt habe, auf ihre sittliche Haltung im Leben einen bessernden und reinigenden Einfluß zu üben. Und das darf uns nicht wundern. Ihre Religion konnte diese Kraft nicht haben, weil sie ursprünglich gar nicht darauf gerichtet war, sie konnte sie auch nicht erlangen, weil sie ihren Ursprung niemals verleugnen konnte. Es ist unverkennbar, daß sie sehr viele Elemente enthielt, die nicht nur nicht auf sittlichem Grunde ruhten, sondern auch ausdrücklich Unsittlichkeit erregen und fördern konnten oder selbst mußten. Viele zwar dachten und handelten sittlich für ihre Person und suchten auch andere Sittlichkeit zu lehren. Aber es gab keine Religionslehre, welche dem hätte förderlich sein können. Es gab nur Kultgebräuche, die zum größten Teile gar nicht auf sittlichen Vorstellungen beruhten und deswegen auch dergleichen hervorzurufen nicht geeignet waren. So waren die besten und erleuchtetsten Geister mit allen Bemühungen unvermögend, den tiefsten sittlichen Verfall des Heidentums zu verhindern[1].

Auf solche Weise ergibt sich das von Jahrhundert zu Jahrhundert zunehmende Sinken der Sittlichkeit im Altertum als Notwendigkeit. Die äußerliche Kultur stieg, die innerliche fiel. Der Staat wurde mächtiger, der Mensch schwächer, leerer. Zuletzt verlor jeder den Glauben an sich selber und konnte kaum noch denken, daß er aus eigener Kraft zu etwas Gutem fähig sei. Es trat jener Zustand ein, den der gründlichste Kenner des Heidentums mit den Worten schildert: Sie übergeben sich allem Bösen, weil sie an sich verzweifeln[2].

[1] Schömann, Griech. Altert. II 116 f; I 113 f. Ähnlich Nägelsbach, Homer. Theologie [1] 182 f 192 f 199.

[2] Eph 4, 19.

Erst seit Ende des zweiten Jahrhunderts nach Christus finden wir auch im Heidentum einen starken Zug nach Innerlichkeit. Er bildet aber einen so starken Gegensatz gegen die tausendjährige Geschichte des Heidentums, daß sein Auftreten allein Beweis genug dafür ist, welchen Einfluß die christlichen Ideen selbst auf die heidnischen Kreise geübt haben. Er blieb jedoch ohne Wirkung im Heidentum. Dieses hatte seine Rolle gespielt. Seine Tage waren zu Ende. Überdies hatte die heidnische Philosophie, wie wir an so vielen Beispielen sehen, auch diesen Gedanken vom Christentum zwar entlehnt, aber so verkehrt verstanden und ausgelegt, daß es noch ein Glück genannt werden kann, wenn er keinerlei Wirkung nach sich zog. Wir werden später davon mehr zu reden haben.

6. Niemand denke übrigens, wir wollten hier einseitig alle Schuld auf das Altertum werfen. Vor einer solchen Ungerechtigkeit möge uns Gott bewahren. Wir kennen andere, die in diesem Stücke vielleicht nicht gerade so groß fehlen wie die Alten, aber jedenfalls größere Verantwortung haben. Das sind Tausende, die unter uns weilen. Mitten in den Tagen des Christentums führen sie ein Leben, das durchaus dem der alten Heiden ähnlich ist. Daraus mögen wir erst entnehmen, wie tief, fast möchte man sagen, wie unausrottbar dem Menschen die Flucht vor sich selber und der Hang zum Aufgehen in die Außenwelt eingewurzelt ist. Immer außer Haus, immer außer sich, immer auf dem Wege von Besuch zu Besuch, von Vergnügen zu Vergnügen, aus einer Zerstreuung in die andere, leben die einen dahin, daß auch die Alten nicht anders konnten gelebt haben, wenn sie ja so lebten. Nehmen sie je aus Gewohnheit, oder weil es die Sitte so mit sich bringt, an einer religiösen Übung teil, so ist nur ihr Körper dort, ihr Herz und Geist aber bleibt bei ihrem gewohnten frivolen Treiben. Andere versenken sich in Arbeit und Geschäfteleien, wie der Stein ins Wasser sinkt, daß ihnen weder Zeit noch Lust bleibt, je an

sich selber zu denken, geschweige in sich einzukehren. Geschäft, Wissenschaft, Wohltätigkeit, Politik, Vereine und tausend kleine und große Bande fesseln ihren Geist so, daß er gar nicht mehr weiß, welch große Bedürfnisse er selber hat.

Das ist um so schlimmer, je weniger das an sich böse ist, was bei vielen die Sorge für die eigene Vervollkommnung aufzehrt. Jene Unglücklichen, die ihre unsterbliche Seele mit nichtigem Tand abfinden wollen, können sich auf die Länge darüber nicht täuschen, daß sie sich selber betrügen. Diese aber leben oft desto ruhiger dahin, je mehr sie ihre Tätigkeit auf sich selber vergessen macht. Denn jede Anstrengung verschafft eine gewisse Befriedigung, weil sie ja immerhin den Menschen wenigstens einen Teil seiner Aufgabe erfüllen läßt. So kann er sich leicht weit verirren und meinen, er habe seine Pflicht erfüllt, da er doch den wichtigsten Teil, die Pflicht gegen seine eigene Seele, völlig übersieht. Daher die Erscheinung, daß, wenn es sich darum handelt, die entscheidende Wahrheit zu predigen, ohne die Sorge für die eigene Vervollkommnung sei alle Tätigkeit ungenügend, daß, sagen wir, regelmäßig am schwersten zu überzeugen die sind, die ganz und gar in äußerlicher Geschäftigkeit aufgehen. Ihr Gott ist, wie Voltaire sagt, die Arbeit; ihre Religion, wenn sie es sehr hoch geben, die Pflichterfüllung, sonst das Geldverdienen; ihre Tugend, daß ihnen niemand etwas vorwerfen könne, ganz wie es schon Lucilius, der alte römische Satiriker, ausspricht[1]:

Tugend heißt man insgemein
Allzeit zahlungsfähig sein,
Tugend, daß man gründlich weiß,
Wie die Waren stehn im Preis,
Was im Kurs ist, was verkracht,
Wie der Zins steht, wie der Pacht.
Tugend, daß man nicht die Welt
Sprenge um ein Stücklein Geld,

[1] Text bei Lactant., Inst. 6, 5.

Andern auch vom eignen Gold
Zahle magern Arbeitssold;
Tugend, daß man nach dem Rang
Streng bemeß' des Titels Klang,
Daß man mit der Mode geh',
Sich auf Anstand wohl versteh',
Daß man nichts als böse schelt',
Was für gut erklärt die Welt;
Tugend, kurz, heißt recht und schlecht:
Erstens sein des Staates Knecht,
Dann dem eignen Hause Schutz,
Endlich auch sich selbst zu Nutz.

7. Diesen Verirrungen gegenüber hat sich das Christentum wieder einmal recht als das erwiesen, was es ist. Nie zeigt es sich maßvoller noch besonnener als da, wo es im Kampfe mit eingewurzelten und unnachgiebigen Irrtümern die Wahrheit durchsetzen will. Wäre es eine Philosophie nach Art anderer gewöhnlicher Menschenlehren, so hätte es sicher geglaubt, dem Menschen diesen scheinbar unaustilgbaren Zug zum Aufgehen in die Äußerlichkeit nicht besser ausreißen zu können als durch ein ebenso übertriebenes Drängen nach der gerade entgegengesetzten Seite. Es hätte dann eine Lehre ausgebildet, wie wir sie im Stoizismus und im Neuplatonismus oder im Quietismus und im Buddhismus tatsächlich vor uns haben. Man müßte ja am Menschen verzweifeln, wenn ihm auf die Dauer wohl sein könnte ohne sich selber. Je mehr ihn also Äußerlichkeit und Öffentlichkeit aufzehren, um so eher muß sich ihm die Überzeugung aufdrängen, daß er sich selber angehört. Jedoch er müßte auch nicht der Mensch sein, der er ist, wenn er sich im Kampfe gegen diese eine Einseitigkeit nicht wieder bis zu der andern verirren würde, zu dem Irrtum nämlich, daß er sich einzig und allein mit sich zu befassen habe, daß ihn die ganze Welt nichts angehe.

Dieses zweite Extrem ist denn auch in der Geschichte weit verbreitet. Gerade in der Zeit des absterbenden Heidentums

tritt es sehr häufig auf mit dem anmaßungsvollen Anspruch, das einzige Mittel zu bieten, das die Übel des Altertums heilen könne. Der Mensch, lehren die Spätstoiker und ihre Schüler, ist sich selber genug. Er braucht gar nichts, nicht Menschen noch Menschheit, nicht Familie, nicht Vaterland, nicht Staat, nicht Welt noch irgend etwas, was die Welt bietet. Alles Sinnliche ist böse, ist nichts. Nur der Geist hat ein Recht, zu sein, und die Pflicht, unabhängig, ja allein zu bleiben. Nichts darf ihn beeinflussen, um nichts darf er sich kümmern, sich für nichts begeistern, nichts fürchten. Gegen alles muß er gleichgültig, gegen alles unempfindlich sein, gegen Angehörige, gegen Freunde, gegen Fremde, gegen Not der Menschen, gegen Fortschritt der Kultur, gegen öffentliches Unglück. Alles kann er entbehren. Er bedarf nichts, er begehrt nichts, er verliert nichts[1]. Ihm geben die Dinge gar nichts. Er ist es umgekehrt, der ihnen Wert und Bedeutung gibt[2]. Er hat für nichts zu sorgen, denn nichts ist seiner Sorge wert, nicht Vater, nicht Söhne und Töchter, nicht Vaterland noch Leben oder Tod[3]. Zu hoch ist er, als daß er sich zu irgend etwas herablassen dürfte. Mit jedem Ding außer sich, womit er sich beschäftigt, entweiht er seine Größe. Selbst das Zusammenleben der Seele mit dem Leibe ist eine Befleckung für ihn; denn das ist die Ursache aller Schlechtigkeit, daß die Seele mit dem Körper in Verbindung ist[4]. Daher muß sie ihn so viel wie möglich vernachlässigen und sich möglichst von ihm losmachen. Um das, was er tut, kümmert sie sich nicht. Sie überläßt ihn als einen ihrer Sorge unwürdigen Sklaven seinen niederen Trieben[5],

[1] Marc. Aurel. 10, 1. Epictet., Man. 19, 7. Plotin. 1, 4, 4.

[2] Marc. Aurel. 5, 19.

[3] Epictet., Man. 14, 1; Diss. 1, 12, 33; 3, 3, 15. Plotin. 1, 4, 7 8.

[4] Ebd. 1, 2, 3.

[5] Molinos, Thes. damn. 24 41—51 55.

einzig darauf bedacht, ihn, die Welt, ihr eigenes entwürdigendes Dasein inmitten dieser Äußerlichkeit zu verleugnen.

Hieran erkennen wir den echten Geist der Welt. Um den Menschen selbständig zu machen, zerreißt sie alle Bande, die ihn mit der Gemeinschaft verknüpfen; seine Freiheit glaubt sie nicht besser retten zu können, als indem sie jede Pflicht leugnet; die Erhabenheit der Seele meint sie dadurch erweisen zu sollen, daß sie der Sinnlichkeit den unbeschränktesten Freibrief ausstellt. So führt der übertriebene Spiritualismus zuletzt zum krassesten Egoismus, zum Sinnendienst, ja zu einer wahren Philosophie der Ausschweifung. Diese ist um so verwerflicher und gefährlicher, als hier der Geist in einer falschen Theorie das bequemste Mittel gefunden hat, sich mit heuchlerischer Frömmigkeit und Vornehmheit von seiner Verpflichtung an die Gesamtheit, von der Unterwürfigkeit unter das Gesetz, von der Verantwortung für die Lüste des Fleisches hinwegzuleugnen, gleichsam als sei es seiner Erhabenheit unwürdig, sich um das gemeine Leben, sich um die niedrige Pflicht, sich um das schmutzige Gefängnis des Leibes zu bekümmern.

Hier ist nun freilich der Mensch zum Mittelpunkte der ganzen Welt, der sittlichen, der gesellschaftlichen, der politischen Welt gemacht, aber so, daß er allein die ganze Welt ist und daß ihn nichts außer ihm angeht.

Natürlich aber kann das nicht der richtige Sinn des Satzes sein, daß der Mensch sich selber angehört. Hätte das Christentum ihn so verstanden, so hätte es sich aller Ansprüche auf die Führerschaft in der Menschheit beraubt und sich zu einer jener Sekten erniedrigt, deren Merkmal die Einseitigkeit ist.

8. Allein gerade inmitten solcher Einseitigkeiten zeigt sich das Christentum als das Leben der *rechten Mitte*, als die Philosophie der Geradheit und der *Gerechtigkeit*, als die Religion der *Universalität*. Wo der Mensch entweder sein

Gewissen dadurch zu beschwichtigen sucht, daß er sich auf die öffentliche Meinung und die öffentliche Sitte beruft, oder wo er seine Freiheit nicht anders wahren zu können glaubt, als indem er alle Verpflichtung gegen Gesetz, Herkommen und Gesellschaft leugnet, weist es ihn an, zuerst sein Gewissen zu befragen und dann aus eigener Überzeugung und aus eigenem freien Willen alle Pflichten zu erfüllen, die ihm das Leben in der Menschengemeinschaft auferlegt. Wo die Welt im äußerlichen Treiben aufgeht, predigt es Einkehr ins Innere, und wo sie sich aus Stolz oder aus Trägheit von den Pflichten gegen das äußere Leben lossagen zu dürfen glaubt, dringt es auf Werke und Opfer bis zur Selbsthingabe.

So steht der Mensch nach christlicher Lehre als sein eigenes Reich[1] im Mittelpunkte der Welt, zuerst in seinem Innern lebend, dann nach außen tätig, selbständig, aber nicht unabhängig, sein eigener Herr und der ganzen Welt zu Dienst verpflichtet, etwas Ganzes, aber keine isolierte Monade.

Darum heißt es auf der einen Seite: Warum soll ich meine Freiheit vom Gewissen eines andern richten lassen?[2] Nichts soll die Herrschaft über mich gewinnen[3]. Werdet nicht Sklaven der Menschen[4].

Gleichwohl wird auf der andern Seite ebenso richtig gesagt: Niemand lebt für sich, niemand stirbt für sich[5]. Die Glieder des Leibes sollen alle in gleicher Weise füreinander Sorge tragen[6]. Jedermann unterwerfe sich der Gewalt, denn es ist Pflicht, untertan zu sein, um des Gewissens willen[7].

Vom Standpunkte des inneren Menschen aus predigt das Evangelium den Spiritualismus mit einem Nachdruck, den keine andere Lehre darauf legt. Wandelt, heißt es, wandelt im Geiste![8] Wenn eure Gerechtigkeit nicht vollkommener ist als die

[1] Lk 17, 21. [2] 1 Kor 10, 29. [3] Ebd. 6, 12.
[4] Ebd. 7, 23. [5] Röm 14, 7. [6] 1 Kor 12, 25.
[7] Röm 13, 1 5. [8] Gal 5, 25.

der Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen[1]. Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, an seiner Seele aber Schaden leidet![2] Hier gilt aller äußere Glanz nichts, sondern nur der innere, verborgene Herzensmensch[3]. Mit Augendienerei genügt einer seiner Pflicht nicht; was von uns verlangt wird, das ist wahrhaft guter Wille, Einfalt und Aufrichtigkeit des Herzens[4]. Die äußere Tat entscheidet nicht, sondern erst das, was aus dem Herzen kommt[5]. Im Herzen muß der Glaube sein[6], im Herzen muß einer rein sein[7], aus reinem Herzen muß das Gebet kommen[8], wenn Gott es uns zur Gerechtigkeit anrechnen soll. Der Mensch sieht auf das Äußere, Gott auf das Herz[9]. Gott ist aber nicht mit leeren Worten zufrieden noch mit dem guten Willen allein[10], sondern er verlangt ganzen Ernst und durchforscht danach Herz und Nieren[11]. Denn der Endzweck all unseres Gesetzes ist nicht äußerliche Gerechtigkeit, sondern Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben[12]. Hütet euch also, eure Gerechtigkeit zu üben, um von den Menschen gesehen zu werden[13]. Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr! wird in das Himmelreich eingehen, sondern nur der, welcher den Willen des Vaters tut, der im Himmel ist[14]. Das ist aber der Wille Gottes, eure Heiligung[15]. Ihr sollet also vollkommen sein wie auch euer Vater im Himmel vollkommen ist[16].

Vom Standpunkte des ganzen Menschen und seiner öffentlichen Aufgabe aus lehrt das Evangelium mit ebenso großem

---

[1] Mt 5, 20. [2] Ebd. 16, 26. [3] 1 Petr 3, 4.
[4] Kol 3, 22. Eph 6, 5 ff. [5] Mt 15, 18.
[6] Röm 10, 10. [7] Mt 5, 8. [8] 2 Tim 2, 22.
[9] 1 Sm 16, 7. [10] Mt 7, 21.
[11] Jr 11, 20. Röm 8, 27. 1 Thess 2, 4. [12] 1 Tim 1, 5.
[13] Mt 6, 1. [14] Ebd. 7, 21. [15] 1 Thess 4, 3.
[16] Mt 5, 48.

Ernste die Notwendigkeit der äußeren Tat. Nicht die, welche das Gesetz bloß hören, sind gerecht vor Gott, sondern die, welche es befolgen, werden gerechtfertigt werden[1]. Seid also Befolger des Wortes, nicht bloß Hörer, die sich selber täuschen. Gleichwie der Leib ohne Geist, so ist auch der Glaube ohne Werke tot[2]. Wer da sagt, er kenne Gott, und hält doch seine Gebote nicht, in dem ist keine Wahrheit[3]. Gebet eure Glieder nicht zu Werkzeugen der Ungerechtigkeit her, sondern gebet euch selber an Gott hin wie Lebendige und eure Glieder als Werkzeug der Gerechtigkeit für Gott. Denn wie ihr ehevor eure Glieder hergeliehen habet zum Dienste der Unreinheit und Bosheit, so müsset ihr sie nun in den Dienst der Gerechtigkeit stellen zur Heiligung[4].

Diese Lehrsätze, die der einseitigen Weltweisheit als unvereinbare Widersprüche erscheinen, bilden in ihrer Vereinigung die einzige der Natur des Menschen angemessene Lebensregel.

Jene zwei Extreme, die wir in der Welt herrschend gefunden haben, verkennen die Aufgabe des Menschen, weil sie ihn selber verkennen. Die eine läßt den Geist zu kurz kommen und berücksichtigt nur das Äußerliche, die andere behandelt ihn, als lebte er nicht mehr im Fleische, sondern schon als reiner Geist.

Nur das Christentum wird dem ganzen Menschen gerecht. Der Mensch ist ein sinnliches Wesen, aber er ist nicht bloß ein Sinnenwesen. In ihm wohnt ein lebendiger Geist, der ihn beseelt. Von diesem geht alle Tätigkeit aus. Wenn er entweicht, ist Leben und Bewegung dahin. So muß auch das sittliche Leben des Menschen gedacht werden. Sein Inneres ist der Herd alles Lebens, des moralischen wie des physischen. Die äußere Tätigkeit ist deshalb nicht ausgeschlossen. Sie ist

---

[1] Röm 2, 13. [2] Jak 1 22; 2, 26. [3] 1 Jo 2, 4.
[4] Röm 6, 13 19.

ja der Beweis des inneren Lebens. Wo sich dieses nach außen nicht mehr zeigt, glaubt niemand an sein Vorhandensein im Innern. Aber die äußere Regung stammt von innen und kann nur so lange dauern, als der Geist des Lebens sie beseelt. Von ihm geht sie aus. Er allein gibt ihr Wert und Inhalt. Mit seinem Verschwinden hört auch ihre Kraft und Wirksamkeit auf.

So entspricht auch in diesem Stück unsere Religion einzig den Bedürfnissen des ganzen Menschen. Sie verlangt Werke und Wirksamkeit, sonst glaubt sie nicht an unser Leben. Aber sie verlangt, daß das Werk von innen komme. In diesem Sinne heißt es: Bei uns gilt nichts als der Glaube, der durch Liebe tätig ist[1]. Die Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes[2]. Darum lehrt uns unsere Religion im schroffen Gegensatz gegen die Welt, wo äußerliche Rücksichten und konventioneller Zwang das Leben regieren: Euer Reden und Handeln soll eingerichtet sein, wie es Menschen ziemt, die durch das Gesetz der Freiheit gerichtet werden. Wer es erfaßt, was das sagen will: das vollkommene Gesetz der Freiheit, und wer dabei verharrt, nicht als vergeßlicher Hörer, sondern so, daß er es im Werk ausführt, der wird durch sein Werk selig werden[3]. Wohl begnügt sich also das christliche Gesetz nicht mit dem bloßen: Herr, Herr! Es verlangt, daß sich der gute Wille auch durch die äußere Tat kundgebe. Aber es legt keinen Wert auf die Tat, wenn sie erzwungen werden muß, oder wenn sie nicht aufs engste mit der Überzeugung und Bereitwilligkeit des Herzens übereinstimmt. Das Fleisch für sich allein nützt nichts, der Geist ist es, der lebendig macht[4]. Das Werk soll der natürliche, freie, ungezwungene Ausdruck der inneren freudigen Gesinnung sein; nur so gilt es etwas vor dem Gesetz des Christentums. Und wie im religiösen Leben, so überall. Auch der Christ muß seinen Beruf in Haus, Gesellschaft und Staat ausfüllen.

[1] Gal 5, 6. [2] Röm 13, 10.
[3] Jak 2, 12; 1, 25. [4] Jo 6, 64.

Aber zuerst muß er selbst sein eigenes Innere bebauen. Und nur so hat all seine äußere Tätigkeit Wert und Kraft, wenn sie der Ausfluß eines geordneten Innern und der Ausdruck eigener Überzeugung und eines aufrichtigen Gewissens ist.

9. Bei dieser Erwägung drängt sich uns ein Gedanke auf, der uns noch oft begegnen wird. Will man Menschen und Kreise finden, die mit dem Menschen nichts anzufangen wissen, dann wende man sich nur dorthin, wo man von nichts als vom Menschen redet und nichts zu achten vorgibt als immer wieder den Menschen. So war es bei den Alten, so ist es heute wieder. Wir schreiben nur eine Sittenschilderung unserer Tage, wenn wir sagen: Die alten Griechen und Römer lebten einzig für die Welt außer ihnen. Sich selbst zu leben kam ihnen nicht in den Sinn; niemand sagte sich, daß er einen Wert für sich und eine Aufgabe für seine eigene Person habe. Ihre Neigungen, ihre Freuden, ihre Arbeiten gingen alle nach außen. Jeder Augenblick, den sie erübrigten, gehörte dem Markte, dem Theater, der Rennbahn, den Spielen, Gastmählern, Lustbarkeiten. Das Leben in häuslicher Zurückgezogenheit hatte für sie keinen Reiz. Das Leben aber im Innern des Herzens mit all seiner Wonne und Wehmut und Mühe und mit all seinem reichen Lohne kannten sie nicht einmal. Und hätte es sie jemand kennen lehren wollen, sie hätten es nicht ertragen, sie hätten es als qualvolle Öde, als unerträgliche Lehre geflohen. Daher lag die Sittlichkeit selbst bei den Besseren aus ihnen so tief danieder. Wem soll ich diese Menschen vergleichen? Ja, wem sind sie gleich? Wie Kinder sind sie, die auf dem Markte sitzen und rufen: Nun haben wir euch doch zur Flöte vorgesungen, warum habt ihr nicht den Tanz begonnen? Klagelieder haben wir euch vorgetragen, aber ihr wolltet keine Träne vergießen[1].

[1] Lk 7, 31 f.

Den geraden Gegensatz hierzu bildet der christliche Geist, freilich selbst von seinen eigenen Kindern oft unbegriffen und geringgeschätzt. Der Christ verachtet nicht die Außenwelt und unterschätzt keine der Pflichten, die ihm das Leben auferlegt. Er würde es sich nie verzeihen, wenn ihn versteckter Stolz oder Trägheit und Lieblosigkeit auch nur ein einziges Mal abhielten, sich in pflichttreuem Gehorsam zu den Übungen seines Berufes, in werktätiger Menschenfreundlichkeit zur Not seines Mitbruders herabzulassen. Keines aus allen Gebieten, die der Mensch jemals bebaut hat, darf der Christ vernachlässigen, wohl aber sind ihm neue eröffnet, und auf allen muß er sich besser bewähren als der Heide, will er seinem Namen Ehre machen. Dem Staat muß er ebenso treu dienen wie der Römer, der Familie um vieles besser vorstehen als der Grieche, die Nächstenliebe, von der das Altertum keine Ahnung hatte, im weitesten Umfang üben. Und bei aller Pflichttreue darf er auch an die Verschönerung des Daseins und an erlaubten Genuß denken. Denn der christliche Sinn ist nicht im mindesten ein Hindernis, zu würdigen, wie sehr froher Genuß der Sinnenwelt, wie sehr bescheidene Erholung und mäßiges Vergnügen die Seele stärken, damit sie an der Lösung ihrer Aufgabe, der sittlichen Vervollkommnung, arbeite.

Aber das alles muß der Christ in anderer Weise tun, als es die Kinder der Welt tun. Nicht so fast das, was geschieht, bildet den Unterschied zwischen diesen und den Kindern Gottes als vielmehr die Art, wie, und der Geist, aus dem es geschieht.

Wenn wir die Alten fragen, was sie getan haben, als sie für das Gemeinwohl so große Opfer brachten, so lassen sie uns darüber nicht lange im Zweifel. Der Ehre haben wir gedient, sagen sie, dem Nutzen oder der Not. Und die, welche sich heute einbilden, eine neue und höhere Moral als die christliche mit Hintansetzung aller religiösen Beweggründe zu erfinden,

sagen dasselbe. Lauter Beweggründe, die außerhalb des Menschen liegen.

Fragen wir den Christen, warum er seine Arbeit tut, so hat er überall nur einen Hauptgrund, das Gewissen. Er dient dem Staat um des Gewissens willen. Er unterwirft sich dem Gehorsam um des Gewissens willen. Selbst wenn er sich der Erholung ergibt und ein Vergnügen genießen will, so fragt er sein Gewissen. Er läßt sich nicht nachsagen, daß er bloß um äußerlicher Antriebe willen seine Pflicht erfülle oder seine gewohnten Geschäfte vollbringe, sondern, wenn auch der nächste Anstoß dazu von außen ausgeht, so liegt der letzte, der entscheidende, stets in seinem Innern. Wenn er auch ohne allen Rückhalt das Beste seines Vaterlandes, seiner Umgebung, seiner Familie sucht, so ist sein Hauptaugenmerk doch darauf gerichtet, seine Pflicht zu tun, Gott und der Welt zu dienen nach der Anforderung seines Gewissens.

Mitten in aller Tätigkeit ist also stets das Reich Gottes in ihm. Aus diesem Reich Gottes, das er in sich selber zu wahren weiß, stammt alles, was er tut. Dieses Reich Gottes in sich zu befestigen, ist die Hauptabsicht bei allen seinen Werken. Daher verliert er sich nie an die Arbeit, sie mag noch so groß und dringend sein. Immer hat er in allen Sorgen und Leiden einen freien Platz in seinem Innern und einen freien Augenblick, um sich dahin zurückzuziehen, um sich aus der Zerstreuung zu sammeln, um den Mut zu erneuern, die geschwächten Kräfte aufzurichten und dann mit neuer Arbeitslust und mit frischem Opfermut, aus sich selbst heraus verjüngt, die alte ermüdende Arbeit wieder zu beginnen. Darum ist ihm auch alle Arbeit nach außen kein Schaden für das Innere. Im Gegenteil, an der äußeren Tätigkeit kräftigt sich sein eigenes Seelenleben. Noch mehr freilich schöpft er alle Kraft und Begeisterung für die Wirksamkeit außer sich aus seinem innersten Herzen. Je mehr sich das Reich Gottes in

ihm ausbaut, um so mehr findet er darin unerschöpfliche Mittel, es außer sich aufzubauen. So ist Innerliches und Äußerliches in ihm eng verbunden; aber das Äußerliche lebt und wird beseelt durch das Innerliche, wie der Leib durch den Geist.

10. Diese innere Welt war ehevor wie ein abgeschlossener Lustgarten nur für einige wenige bevorzugte Geister zugänglich, die doch selber darin nie heimisch und vertraut wurden. Als Christ ist jetzt auch der mindest Gebildete in den Stand gesetzt, die Geheimnisse seiner Innenwelt kennen zu lernen, und hoch erhebt sich im Christentum schon das Kind über die Weisen des Altertums. Denn welcher Denker der alten Welt war je so wohl bekannt mit seinem eigenen Herzen, so lebendig überzeugt davon, daß ihm ein Leben gezieme, das über dem Treiben der Welt stehen muß, wie der einfachste Christ, der seinen Glauben kennt und übt? Dem Weltmenschen, und leider müssen wir hierher auch viele Gebildete, ja selbst Gelehrte rechnen, würde es oft die tödlichste Langeweile verursachen, müßte er nur eine Viertelstunde mit sich allein sein. Und unsere christlichen Dienstmädchen freuen sich die ganze Woche auf den Sonntagnachmittag, wo sie, statt den erlaubten Spaziergang zu machen, ein paar Stunden für ihre Seele frei haben. Das ist ihr Himmel auf Erden. Da haben sie so viel mit dem Reiche Gottes in ihrem Innern zu tun, daß ihnen die kurze Zeit nur allzu rasch vergeht.

Hier also ist dem Menschen eine neue Welt, ein neues Arbeitsfeld erschlossen. Auf diesem ist jeder sein eigener Gärtner, auf diesem jeder sein eigener Künstler. Nie ist einem Gärtner ein Garten zur Bebauung anvertraut worden, der herrlichere Früchte trug, wenn er ihn anders gut pflegt. Nie hat ein Künstler ein schöneres Meisterwerk geschaffen, als unser Inneres wird, wenn wir es sorgfältig veredeln. In diesem Gebiet ist jeder ein geborener adeliger Freier: keine Macht

auf Erden vermag sich gegen seinen Willen da hineinzudrängen und ihm auf diesem heiligen, unverletzlichen Boden den Weg zu vertreten. Hier herrscht jeder, wenn er will, als Fürst und König: er braucht nur den Zug zur Sinnlichkeit und zum Niedrigen, er braucht nur die Triebe des Herzens in starker Zucht zu halten, und kein König besitzt ein so edles, heiliges Reich wie er. In diesem Heiligtum ist jeder sein eigener Hohepriester, der auf dem Altare des Herzens das ewige Brandopfer mit Gebet und Liebe zu Gott, mit Hingebung an die Welt, mit der Übung eigener Tugend unterhält und seine Seele durch die tägliche Arbeit der Läuterung ihrer endlichen Heiligung entgegenführt.

Hier haben wir also den Mittelpunkt des sittlichen Lebens gefunden, aus dem alle unsere Tätigkeit, mag sie sein welche immer, Licht und Wärme, Kraft und Wert schöpfen soll. Hier erst können wir in Wahrheit sagen, daß wir den Grund zur Ausbildung des ganzen Menschen gelegt haben. Und wenn wir mit Ernst begonnen haben, dieses Reich in uns zu bebauen, dann werden wir bald erkennen, welche Fülle der Kraft und des Friedens in ihm verborgen ist.

Der Ästhetiker Vischer wundert sich einmal darüber, daß sich uns die Heiligen des Mittelalters immer darstellen mit jenen zur Seite geneigten Häuptern, wie wir sie alle kennen. Er meint, das käme davon, daß sie ihren Mittelpunkt außer sich hätten[1]. Aber da täuscht er sich. Das hat seinen guten Grund, warum jene Heiligen ihre Häupter seitlich neigen. Es ist derselbe Grund, aus dem sich die volle Ähre beugt. Nicht weil sie den Mittelpunkt ihres Denkens und Fühlens außer sich haben, sondern gerade weil sie eine solche Fülle des Lebens in sich fühlen, daß sie es nicht zu fassen im stande sind, weil

[1] Vischer, Ästhetik III 486 f. Ähnlich Tschackert, Evangelische Polemik gegen die römische Kirche ² 210.

sie aller Welt von dem Überfluß der Seligkeit, die sie in sich genießen, mitteilen möchten, darum senken sie ihr Haupt zur Schulter. So wenig vermochten der seraphische Bettler von Assisi und die Jungfrau von Lima dies übervolle Leben in sich zu verschließen, daß sie selbst den Wölfen und den Vögeln ihre Liebe und Jubelfreudigkeit eingießen wollten. Diese Überfülle der Glut war es, die Paul vom Kreuz und Magdalena von Pazzi nötigte, den unerträglichen Brand ihres Herzens mit kühlendem Wasser zu mäßigen, die Philippus Neri den Panzer der Brust durchbrach, die das Herz Theresens mit glühendem Pfeile durchbohrte, die den eifernden Apostel zu dem Schmerzensruf zwängte: Die Liebe quält mich, mein Mund steht geöffnet, mein Herz ist wie zerdehnt[1].

So erneuern sich stündlich in jedem, der will, die alten Tage der Wunder. Lasse ich das Herz alle Güter außer mir genießen, so bleibt es leer und ungetröstet. Begreiflich auch: die ganze Erde, die ganze Welt kann es nicht füllen, zu groß, zu edelgeboren ist es dafür. Sobald ich aber begonnen habe, in mir selber zu leben, da ist dies unersättliche Herz im Augenblick gefüllt, ja überströmend von geistigem Reichtum; kaum kann ich mich selber noch fassen, ich meine der ganzen Welt von meiner Fülle mitteilen zu müssen. So hat der, dessen Leben bisher eine Öde war, im Überfluß, so ist der Arme reich, so ist der Sklave zum Herrscher geworden, sobald er sich selber gefunden hat. Und diese Aufgabe ist rasch gelöst, sowie er nur das Wort verstehen lernt: Das Reich Gottes ist in euch[2].

[1] 2 Kor 5, 14; 6, 11 12. [2] Lk 17, 21.

Neunter Vortrag.

Familienleben.

1. Nach christlicher Auffassung ist jede menschliche Vereinigung ein lebendiger Leib, oder wie wir uns jetzt ausdrücken, ein Organismus, dessen Glieder die einzelnen Menschen sind. Wo also diese selber entwertet oder überschätzt sind, da muß jede engere oder weitere Gemeinschaft, die sie bilden, vom Keim des Verderbens ergriffen werden. Man kann deshalb zum voraus nichts anderes erwarten, als daß im Altertum Familie, Gesellschaft und Staat krank gewesen sein müssen, da die Individuen, aus denen sie bestanden, so sehr aller persönlichen Rechte, und am meisten des wichtigsten aller Rechte, der Gewissensfreiheit, beraubt waren. Daß sich die Folgen davon so schlimm geltend machten, wie es in der Tat der Fall war, sollte freilich auch der größte Schwarzseher nicht vermuten.

Am schlimmsten zeigen sich diese auf dem Gebiete des Familienlebens. Dieses bildet eine sehr schwache, vielleicht die schwächste Stelle in der alten Kultur.

Sehr schlimm erscheinen die häuslichen Zustände der Griechen. Sie sind wie ein böses Geschwür[1], das alle schlechten Säfte des Ganzen an sich gesogen hat. Dessen sind die aufrichtigsten Verehrer des Altertums geständig, und die Versuche des edeln Lasaulx, der Sache eine erfreulichere Darstellung zu geben,

[1] *Νοῦσος οἴκου καὶ βίου*, sagt Demokrit, Frag. 182 (Mullaeh, Fragm. philosoph. Graec. I 351).

dürften trotz aller aufgewandten Gelehrsamkeit nicht eben viel gefruchtet haben.

Wenn wir die Geschichte ohne Vorurteil befragen, so wird sie uns sagen, daß es mit der Ehe ging wie auf allen Gebieten des sittlichen Lebens. Ehemals eine Zeit größerer Reinheit, später rascher Verfall, und dann um so tieferes Verderben, je weiter herab in der Zeit. Es ist nicht zu leugnen, daß uns in der ältesten Heroenzeit, welche noch manch teures Erbstück aus dem Vaterhause bewahrt, eine verhältnismäßig höhere Auffassung das Familienleben erquickt. Die Frau steht dort noch ziemlich frei, selbständig und edel da. Von dem greulichen Nationallaster der späteren Griechen, neben dem die Ehe nicht mehr blühen konnte, findet sich keine sichere Spur. Indes betrüben uns auch damals schon mancherlei recht häßliche Spuren des beginnenden Verfalles[1], wie das bei der bestehenden Sklaverei und der damit von selbst gegebenen Ungebundenheit des Mannes nicht anders möglich war. Die Kinder und Enkel der alten Heroen, die ihre Ahnen an Kraft nicht mehr erreichten, suchten sie wenigstens in Zügellosigkeit zu überbieten. Homer muß deshalb gestehen, daß zu seiner Zeit schon ein bedeutender Rückschritt gegen früher zu beklagen war[2]. Nach ihm aber versank die Reinheit und Ehre des Hauses mit immer rascheren Schritten[3].

Am tiefsten verfiel die häusliche Sitte, wie es nicht zu verwundern ist, in Sparta[4]. Einerseits führte nämlich die

---

[1] Nägelsbach, Homer. Theol.[2] 257. Becker-Hermann, Charikles II[2] 202; III 255.

[2] Odyss. 7, 67 f. Lasaulx, Studien des klassischen Altertums 399.

[3] Ausführlich hierüber Iwan Müller, Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft IV[2], I, 2, 141 ff.

[4] Döllinger, Heidentum 681 f. Pauly, Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft IV 1646 f.

Unterordnung der Ehe unter den Staat und unter die Staatszwecke zu einer solchen Auflösung der heiligsten Bande, daß man dort ebensowenig von ehelicher Treue wie von Untreue reden konnte[1]. Ohne allen Zweifel hat Plato seine unbegreiflichen Gesetzesvorschläge, in denen er willkürliche Weibergemeinschaft und Staatserziehung für die keinem Vater angehörigen Kinder empfiehlt, von Sparta hergenommen. Auf der andern Seite mußte das sinnlose Abhärtungssystem, das bis zu öffentlichen gymnastischen Übungen der Mädchen fortschritt[2], alle Züchtigkeit des weiblichen Geschlechtes untergraben. Die Griechen waren gewiß in diesem Stück wenig zart; doch die Unanständigkeit der spartanischen Mädchen[3] und sogar der Frauen[4] flößte selbst ihnen Abscheu ein.

Aber auch der Palmenstand des hellenischen Lebens, Athen, weist in seiner glänzendsten Periode einen Zustand tiefer Erniedrigung auf. Seine gefeiertsten Männer haben dieser traurigen Tatsache ein unrühmliches Denkmal gesetzt: Perikles durch sein Leben, Demosthenes durch seinen bekannten häßlichen Ausspruch, den wir hier nicht wiedergeben können[5], Plato durch seine Gesetzesvorschläge. In der Familie fehlte das häusliche Leben. Wahre Liebe war eine Seltenheit. Die Ehe und die Frau wurden nicht bloß bei Euripides, sondern überhaupt als unvermeidliches Übel betrachtet[6]. Die sittliche Wirkung dieser Regellosigkeit war tief. Sie läßt sich kurz in die wenigen Worte zusammendrängen: keine Väter, keine Erziehung, keine Gatten. Das ganze Leben des Atheners bewegte sich auf seiner Agora. Gymnasien, Bäder, Theater, Säulengänge,

[1] Polyb. 12, 6, b, 8. Xenophon, Rep. Laced. 1, 8 9.
[2] Plutarch., Lycurg. 14 15.
[3] Euripid., Androm. 595 ff.
[4] Aristot., Polit. 2, 6 (9), 5.
[5] Demosthen., Orat. in Neaeram 122.
[6] Forbiger, Hellas und Rom IV 14 33.

Plätze verschlangen so völlig das Dasein, daß nur noch der Rest dem Hause gewidmet wurde. Das Haus war bloß zum Gebrauch als Zufluchtsstätte gemacht. Man kann es bei Vitruv[1] sehen, wie beschränkt und unbequem die Wohnung der Familie war[2]. Man hatte nicht einmal das Bedürfnis, es sich dort wohnlicher zu machen, da man gar kein Verlangen hatte, zu Hause zu bleiben und das Glück eines Familienlebens zu genießen, von dem auch nicht eine Ahnung geblieben war. Denn wenn ein Mensch zu Hause gar nichts Gutes mehr zu finden weiß, sagt Plutarch, so bringt er den ganzen Tag draußen in der Öffentlichkeit zu, auch wenn ihn kein zwingender Grund dahin ruft[3].

An den Griechen ist in diesem Stücke wenig zu entschuldigen, wenn man der Geschichte und der Wahrheit ihr Recht gewähren will. Das ist denn auch so ziemlich allgemein zugestanden, selbst von denen, die sie sonst als das unerreichbare Spiegelbild der Vollkommenheit darzustellen lieben. Dafür sucht man andere Völker des Altertums in den Ruf unübertrefflicher häuslicher Tugend zu bringen. Reinisch behauptet, die Ägypter hätten im Familienleben alle alten Völker übertroffen[4]. Niebuhr dichtet den Römern dieselbe Ehre an[5]. Johannes Scherr[6] erhebt die alten Germanen bis zum Himmel, wie schon Tacitus[7], um dafür Griechen und Römer vielleicht übertrieben in den tiefsten Abgrund der Hölle hinabzutauchen.

---

[1] Vitruv. 6, 7 (10).

[2] Matter, Einfluß der Sitten auf die Gesetze und der Gesetze auf die Sitten 108 f. Forbiger, Hellas und Rom IV 4—6 24 f 60. Hermann, Griech. Privataltert. 71 82.

[3] Plutarch., Praecepta reipubl. ger. 2, 2.

[4] Reinisch in Pauly, Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft I[2] 305.

[5] Niebuhr, Röm. Altertümer 580.

[6] J. Scherr, Deutsche Kultur- und Sittengeschichte[6] 29.

[7] Tacitus, Germania 18 19 20.

Aber das sind Entstellungen der Wahrheit. Zwar genossen die Frauen in Ägypten größere Freiheit und Selbständigkeit[1] als bei den Griechen. Auch hatte in einzelnen Teilen des Landes die Vielweiberei keinen Eingang gefunden[2]. Aber im allgemeinen konnte jeder Ägypter, die Priester ausgenommen, Frauen nehmen, soviel er wollte[3]. Damit allein schon ist genug gesagt.

Was dann die Deutschen betrifft, so ist es jetzt ziemlich allgemein anerkannt[4], daß Tacitus, in der Absicht, den Römern ein Spiegelbild vorzuhalten, sie ungefähr ebenso idealisiert hat, wie man in den Zeiten des Sittenverderbnisses unter Ludwig XV. aus den lieben Wilden der Südsee so unerreichbare Muster aller Vollkommenheit zu machen liebte. In Wahrheit stand es auch bei ihnen nichts weniger als glänzend. Bei Homer ist zwar auch, wie natürlich, die häusliche Arbeit den Frauen überlassen, aber sie ist doch wenigstens noch keine Schande. Die Deutschen dagegen überwiesen die Arbeit als schimpflich den Frauen[5]. Das heißt aber, sagt sogar Plato, sie selber beschimpfen und auf die Stufe von Sklavinnen herabdrücken[6]. Und wenn die Vornehmen unter den Germanen mehrere Frauen nahmen, nicht einmal um der Lust zu frönen, sondern bloß um mit ihnen als mit einem teuern Luxusartikel großzutun[7], so ist das sicher auch keine Ehre, sondern eine gründliche Herabwürdigung für die Frau.

Den Römern der älteren Zeiten endlich können wir gewiß ein ganz erträglich gestaltetes Familienleben zugestehen, wenn

[1] Herodot. 2, 35, 2. Diodor. 1, 27, 2.

[2] Herodot. 2, 92, 1.

[3] Diodor. 1, 80, 3. Uhlemann, Ägypt. Altertümer II 272 bis 277. Sharpe-Gutschmid, Gesch. von Ägypten I ² 18.

[4] Baumstark, Germania XII f XV.

[5] Tacitus, German. 15. [6] Plato, Leg. 7, p. 805, d ff.

[7] Tacitus, Germania 18. Dahlmann, Geschichte v. Dänemark I 165.

wir es mit den Zuständen anderer Völker vergleichen. Aber den Maßstab wahrhaft idealer Auffassung und strenger Anforderung, wie wir Christen ihn anzulegen genötigt sind, dürfen wir nicht beibringen, wenn wir ein hartes Urteil über sie vermeiden wollen. Wir reden hier nicht von dem, was die Praxis des Lebens mit sich brachte. Diese ist immer und überall laxer als das Gesetz, und auf keinem Gebiete so sehr wie auf dem des Verkehrs zwischen den beiden Geschlechtern. Aber selbst das Gesetz blieb bei den Römern in diesem Punkte weit hinter seiner Aufgabe zurück. Die Erinnerung einmal an die nahezu despotische Auffassung von dem Hausrecht, oder wie man damals sagte, der Hand des Mannes, und dann an die in Rom, gerade wie bei Homer und bei den Germanen, geltende Rechtlosigkeit des Weibes gegenüber der Untreue des Gatten[1] ist dafür Zeugnis genug. Die ehelichen Zustände waren auch in der alten Römerzeit nichts weniger als befriedigend, aber sie waren immerhin erträglich. Dagegen wurden sie in den letzten Stunden der Republik und späterhin grauenerregend.

Mit einem Worte: wo immer wir in die ältesten Zeiten des Heidentums hinaufsteigen, da steht die häusliche Ehre höher; je weiter wir herabgehen, desto tiefer liegt die Reinheit der Ehe, die Heiligkeit der Familie in Schmach begraben.

So, wenn wir das Volk betrachten. Die großen Geister der Alten haben sich aber nirgends weniger groß gezeigt und kaum einmal weniger über die Irrtümer und die Fehler der Menge erhoben als auf diesem Gebiet. Unter den Denkern der Vorzeit haben sich außer Pythagoras wohl nur Xenophon und Aristoteles zu einer im ganzen würdigen Auffassung von der Familie erschwungen, nicht jedoch ohne in bedeutenden Dingen an den Vorurteilen ihres Volkes hangen zu bleiben. Für Platos

[1] Über die durch den pellicatus geschaffene Rechtlosigkeit siehe Becker-Marquardt, Röm. Altertümer V (1864) 1, 65.

Ruhm wäre es sicherlich förderlicher gewesen, wenn er sich über seine Ansichten in dieser Frage nicht offen ausgesprochen hätte. Sokrates schreibt zwar den Frauen die gleiche sittliche Anlage zu wie den Männern. Er erschwingt sich sogar zu dem Satze, daß eine wackere Frau dem Hauswesen nicht weniger nützlich sei als der Mann[1]. Aber doch betrachtete er, echt griechisch, wie Zeller sagt, als den Hauptgegenstand der sittlichen Tätigkeit nicht die Familie, sondern den Staat und lebte fast ganz an öffentlichen Orten und beinahe nicht zu Hause[2].

Wenn nun schon die edelsten und weisesten Männer eines Volkes vom Familienleben und von häuslicher Tugend derart niedrige Anschauungen hegten und in die Tat übersetzten, dann kann man sich leicht eine Vorstellung davon schaffen, wie es in den gewöhnlichen Kreisen bestellt gewesen sein wird, und wie vollends bei jenen, die für ihre ungezähmten Begierden keine Schranken anerkennen mochten. Göll hat gut behaupten, daß dieses große Verderben in der Ehe nur unter den höheren Ständen und bei den hervorragenderen Männern von Hellas geherrscht habe: daß unter diesen die schlechten Beispiele überwiegen, gesteht auch er[3]. Allein es genügt eine kurze Erinnerung an die dunkelste aller Schwächen des griechischen Volkes, an jene Leidenschaft, der alles, hoch wie niedrig, Philosoph wie Lebemann, Staatsmann und Dichter, Feldherr und Bürger fröhnte, um zu begreifen, daß solch grauenvolle Unnatur nicht in dem Grade zur nationalen Epidemie hätte werden können, wäre nicht die äußerste Entweihung der Ehe eine allgemeine Krankheit des Volkes gewesen.

2. Diesen Erscheinungen gegenüber ist ein Blick auf die Zustände des jüdischen Volkes eine wahre Geisteslabung.

[1] Xenophon, Oecon. 7, 26 ff 42.

[2] Zeller, Philosophie der Griechen II[2] 1, 51 111.

[3] Göll, Kulturbilder aus Hellas und Rom II 1.

Zwar erreichten die Juden hier nicht die Reinheit, die wir nach unserem heutigen, immer noch vom Christentum beeinflußten Gefühle wünschen möchten. Die Unauflöslichkeit, die Einheit der Ehe und infolge davon notwendig auch die völlige Gleichstellung von Mann und Frau in Bezug auf ihre gegenseitigen Rechte und Pflichten sind um wichtigerer Gründe willen dem hartnäckigen und sinnlichen Geiste des Volkes für einstweilen geopfert. Aber um wieviel zarter ist hier die Pflicht der Liebe, die Zügelung der Leidenschaft, die Reinheit des Herzens und die Herrschaft des Geistes[1] inmitten berechtigten Genusses eingeschärft als irgendwo bei einem Volke des Altertums! Die Heiden haben, um ihre eigene Schande zu rechtfertigen, ihre unnatürlichen Laster den Göttern angedichtet, bei den Juden werden sie mit dem Tode belegt. Jene machen den Vater zum Herrn über Leben und Tod des Kindes, und niemanden ist er dafür Rechenschaft schuldig. Das mosaische Gesetz schützt jedes Kind sogar gegen willkürliche Zurücksetzung hinter den Liebling des Vaters, spricht aber dafür im Namen Gottes den Tod über widerspenstige Söhne aus[2]. Bei den übrigen Völkern war die Ehe eine politische Einrichtung, weil der Staat allem vorging und weil alles in ihm aufging. Die Juden hatten, was sich gewiß nirgends im Altertum findet, ein Gesetz, das alle Ansprüche des Staates gegen die Familie zurückstellte, nämlich die humane Verordnung, einer, der ein Weib genommen, solle ein Jahr lang von dem Heerbann und von jeder öffentlichen Last frei sein, um sich ungestört seines Weibes erfreuen zu können[3]. Ja wenn bereits das Heer des Angriffes gewärtig in Schlachtordnung stand, mußte der Feldherr die Neuvermählten, die allenfalls anwesend waren, aufrufen und ihnen beteuern, daß sie volle Freiheit hätten, noch jetzt heimzuziehen, und daß nichts sie zwinge, zu kämpfen[4].

[1] Tob 6, 17, 22. [2] Dt 21, 15—21. [3] Ebd. 24, 5.
[4] Ebd. 20, 7.

Und wir finden, daß diese Vorschrift selbst im heiligsten Krieg für die Sache des Glaubens und der vaterländischen Unabhängigkeit unter den Makkabäern eingehalten wurde[1]. Das höchste irdische Glück, von dem die Propheten, ja selbst die Geschichte der streitbaren Könige und Helden Israels zu erzählen wissen, ist, daß jeder friedlich unter der Weinlaube vor seinem Hause oder unter dem Feigenbaum in seinem Garten sitze und den Freund einlade, an seiner häuslichen Freude teilzunehmen[2].

Und doch war es ein Volk grimmiger als der Löwe und todesmutiger als die Löwin, der man die Jungen geraubt, wenn das Vaterland in Gefahr stand. Und doch erwarben sich selbst seine Frauen um das öffentliche Wohl ihres Heimatlandes Verdienste wie nirgends bei einem der alten Völker. Bei keinem Volke des Altertums hatte die Frau eine so geachtete und freie Stellung und konnte so leicht tätig in das allgemeine Leben eingreifen, ohne deshalb unnatürlich aus ihrem eigentümlichen Wesen heraustreten zu müssen, wie bei den Juden. Die Orientalen mögen sich immerhin ihrer Semiramis und Tomyris, ihrer Kleopatra und Zenobia, unweiblicher Heldinnen und Despotinnen rühmen und die Spartaner vieler Nachbildungen davon im kleinen. Aber das sind auch keine Frauen mehr. Sie haben ihr Geschlecht verleugnet und die Schranken des von der Natur ihnen angewiesenen Berufes überschritten. Von ihnen kann man den Ausdruck gebrauchen, den Nisard über die Frauen bei Corneille geschaffen hat: im besten Fall anbetungswürdige Furien[3]. Sonst aber finden wir bei den späteren Griechen keine Frau in der Öffentlichkeit eine Rolle spielen als eine solche, über die zu schweigen der

[1] 1 Makk 3, 56.

[2] 3 Kg 4, 25. 4 Kg 18, 31. Mich 4, 4. Zach 3, 10. 1 Makk 14, 8—12.

[3] Nisard, Histoire de la litérat. française II [1] 165.

Anstand gebietet[1]. Die Römer sogar können nur auf die ohnehin zweifelhafte Erzählung von Veturia und von Volumnia, der Mutter und der Gattin Coriolans, verweisen. Denn von Clölia, Lucretia und Virginia kann hier keine Rede sein, wo wir von Frauen sprechen, die dem Vaterlande große Dienste erwiesen. Nur die Deutschen haben ihre Aurinia und Veleda. So gerecht aber auch unser Stolz auf diese ruhmvollen Namen ist, so gebietet uns doch die Gerechtigkeit, anzuerkennen, daß ihre Tätigkeit für das Gemeinwohl sich nicht messen kann mit dem Verdienst einer Deborah, einer Judith, einer Hulda, der Vorbilder unserer christlichen Heldenjungfrauen von Siena und Orleans, und der Beraterinnen der Kirche Hildegard, Birgitta, Teresa.

3. Das Christentum trat vom ersten Anfang an mit dem Anspruch auf, Ehe und Familie auf ihre ursprüngliche Reinheit zurückzuführen. Von allen Gesetzen und Zugeständnissen späterer Zeit verwies sein Stifter einfach zurück auf die Absicht, die Gott bei der Gründung dieses Verhältnisses im Auge hatte, sowie auf die Art und Weise, wie er sie in Ausführung bringen wollte[2]. Die christlichen Lehrer, unter denen wir für alle bloß den ersten aus ihnen, Thomas von Aquin, namhaft machen wollen, finden darin eine ausdrückliche Bestätigung der Aristotelischen Behauptung, daß die Ehe ein in der Natur des Menschen begründetes Verhältnis ist. Die eheliche Vereinigung, die häusliche Gemeinschaft geht ihnen zufolge jeder andern erweiterten Form von Gemeinsamkeit in der Gesellschaft und im Staate voraus, ja sie ist deren Grundlage und Bedingung[3]. Die Alten haben die Natur so sehr verleugnet, daß sie das

[1] Hermann, Griech. Privataltertümer 44 47.

[2] Mt 19, 4—9.

[3] Thomas, Comment. in Arist. Eth. l. 8, lect. 12. Aguirre, Philos. moral. Arist. l. 8, c. 12, 16 17. Roselli, Summa philosoph. III § 932—942. Soto, IV sent. d. 26, q. 1, a. 1.

richtige Verhältnis geradezu umkehrten und die Familie nur noch als Teil des Staates kannten. Die christlichen Lehrer haben das natürliche Verhältnis wieder zur Anerkennung gebracht und so der Ehe ihre eigene sittliche Bedeutung und ihre Selbständigkeit zurückgegeben. Gegen die Angriffe, welche die Gnostiker, die Manichäer und ihre mittelalterlichen Ausläufer auf die Rechtmäßigkeit und Erlaubtheit der Ehe wagten, haben die Väter, zumal Tertullian, Augustin, Epiphanius und die Scholastiker alle deren Verteidigung übernommen, und noch schleppt die Theologie die Erörterung hierüber als einen Bestandteil jenes gelehrten Ballastes mit sich, der ihr so oft die Erinnerung an die Kämpfe vergangener Tage auffrischen hilft.

Indem also das Christentum auf die Ehe die drei Begriffe anwendete, welche die unantastbaren Grundpfeiler der neuen Familienordnung geworden sind, nämlich Einheit, Gleichheit und Unauflöslichkeit, hat es zum erstenmal und ganz allein die Natur zu ihrem Rechte gebracht. Nirgends vielleicht hat die ganze alte Ordnung der Dinge die Natur so sehr verleugnet wie auf diesem Gebiete. Und wohl in keiner andern Frage mußte das Christentum so sehr den allgemeinen Anschauungen entgegentreten wie hier, um die Natur wiederherzustellen — ein deutlicher Beweis dafür, daß Natur und Humanität wahr und unverfälscht außerhalb der christlichen Auffassung der Dinge nicht zu finden sind. Im ganzen Altertum wird Odysseus gefeiert und bewundert ob seiner abenteuerlichen Irrfahrten. Allein Dante, der Dichter der christlichen Weltweisheit, nimmt keinen Anstand, ihm einen Platz in der Hölle, und zwar einen tiefen, anzuweisen, bloß darum, weil er seine Familie und seine treue Gattin so lange vernachlässigt habe[1]. Das ist ein strenges Urteil, aber der Natur sicher gemäßer als das des Humanismus.

[1] Dante, Inf. 26, 94 ff.

Um aber der Ehe die entrissene Ehre wiederzugeben, genügt es der christlichen Lehre nicht, sie bloß als natürlich und erlaubt zu verteidigen. Sie weiß nur zu wohl, daß die natürliche Ordnung der Dinge überall gefährdet ist, wo die menschlichen Leidenschaften freies Spiel haben, und daß dies am meisten auf dem Gebiete der Fall sein muß, wo die gefährlichsten aller sinnlichen Triebe so leicht entfesselt werden. Die Geschichte bestätigt denn auch diese Befürchtung zur Genüge. Wenn also nicht ein Weg gefunden und ein Mittel geschaffen wurde, wodurch die Ehe im *Leben* und in der *Praxis* auf jener Stufe natürlicher Reinheit erhalten werden konnte, auf welche sie das Christentum erheben wollte, war wenig ausgerichtet. Darum mußte die Ehe in der christlichen Kirche durch eine höhere *Weihe* geschützt werden, sollte sie anders zu der Vollkommenheit gebracht werden, die ihr nach den Anforderungen der wahren Natur gebührt. Deshalb hat denn auch die katholische Lehre allen Anfechtungen gegenüber stets unverrückt an dem Satze festgehalten, daß in der von ihrem göttlichen Stifter neugegründeten Ordnung die Ehe, die bis dorthin nicht einmal ein unverfälscht natürliches Verhältnis war, durch eine der heiligsten religiösen Weihungen zugleich zu einem heiligen Bande, zu einer reichen und immer lebendigen Quelle der Heiligung für die Gatten sowohl wie für die Kinder, zu einem ihrer Sakramente erhoben worden ist. Gerade hier haben wir eines der sprechendsten Beispiele dafür, daß erst die übernatürliche Ordnung die natürliche in ihrer Unversehrtheit hergestellt und gegen alle Angriffe gesichert hat.

4. Unter den drei Grundschäden, an denen die Familie im Altertum krankte, ist der erste die *Ungleichheit* in den Rechten und Pflichten zwischen Mann und Weib. Das Weib hatte gegen den Mann nur Pflichten, aber keine Rechte, der Mann umgekehrt nur Rechte, aber keine Pflichten. Sogar von der römischen Ehe, in der dies Verhältnis wenigstens noch gesetzlich

geordnet war, sagt ein beredter Verteidiger der alten Welt[1]: Es war eine furchtbare Gewalt, die der Vater und Hausherr übte. Die Familie war samt und sonders in der Hand des Mannes. König, Richter im Innern des Hauses, hatte er für seine Macht keine andere Schranke als die gewöhnlichen Schwachheiten der Zuneigung und die Furcht vor der öffentlichen Meinung. Darüber stimmen die meisten Historiker und Juristen überein[2]. Neuere Rechtsgelehrte suchen auch in dieser Hinsicht die Verteidiger des Altertums zu machen[3]. Doch auch sie müssen zugeben, daß tatsächlich bloß die Natur der Dinge oft verhinderte, auszuführen, was das Gesetz erlaubte[4]. Das Gesetz selbst aber war so maßlos schroff und einseitig, daß es dem Mann erlaubte, die untreu befundene Frau ohne richterliches Urteil zu töten, indes es der Frau verbot, im gleichen Falle den Mann auch nur mit dem Finger anzurühren[5]. Dieses Übermaß für die Gewalt des Mannes, man muß es gestehen, war eine der Hauptursachen von dem Verfall der römischen Familie. Und wie jedes Unmaß wieder einen Umschlag in das Gegenteil hervorruft, so war es nur eine gerechte Strafe für die Männer, wenn ihnen schließlich die Frauen über den Kopf wuchsen. In Griechenland trat das schon zu des Perikles Zeiten ein zum völligen Verderben des Landes. In Rom kam es seit dem Niedergang der Republik ebenfalls dazu, bis endlich in der Kaiserzeit diese Verkehrung der Dinge ihre tiefste Stufe erreicht hatte, die Emanzipation

[1] Denis, Hist. des théories morales dans l'antiquité II 97 98.

[2] Peters, Röm. Geschichte I 3 88. Becker-Rein, Gallus II 2 9 ff. Rein, Privatrecht und Zivilprozeß der Römer 482 ff. Arnold, Kultur und Recht der Römer 347. Schmidt, Unterschied des römischen und germanischen Rechts 45 94 198. Mommsen, Röm. Geschichte I 6 24.

[3] Walter, Geschichte des römischen Rechts II 3 100.

[4] Ihering, Geist des römischen Rechts II 2 199 ff.

[5] Fragm. 12 tabul. tit. 27, 4. Aulus Gell. 10, 23.

der Frauenwelt eine vollendete Tatsache war und das Weib infolge davon an Zügellosigkeit den Mann weit übertroffen hatte. Da allerdings konnten die Sittenschilderer der Zeit sagen: Jetzt ist die Frau Herr, der Mann aber seufzt im stillen und knirscht im Kreise seiner Freunde, jedoch — er gehorcht[1]. Ja nicht bloß im Haus und in der Gesellschaft gab jetzt das Weib den Ton an, sondern selbst in der Politik[2].

Aus diesen unnatürlichen Zuständen heraus, nicht aber als Rückkehr zur Natur müssen wir es erklären, wenn in diesen Zeiten des völligen Verfalles die Stoiker mit der Behauptung von der vollen Gleichberechtigung beider Ehehälften auftreten[3]. Bei ihnen war diese Lehre nicht die richtige Einsicht in die Natur der Ehe, sondern erst der vollendete Abfall von früheren, zwar auch nicht natürlichen, immerhin aber doch verhältnismäßig besseren Zuständen.

Worin aber der Grund zu jenen Mißständen in dem alten Familienleben lag, ist unschwer zu erkennen. Schömann geht freilich in seiner Verehrung für die Hellenen bis zu der Behauptung, es möchten wohl ihre Frauen schlimmer gewesen sein als die unsrigen; die Natur der Menschen sei ja nicht dieselbe unter jedem Himmelsstrich und bei jedem Volke. Darum sollten wir so bescheiden sein, zu glauben, daß die Griechen ihre Weiber, und was an ihnen war und wozu sie fähig waren, besser zu beurteilen im stande gewesen seien als wir[4]. Ein solches Urteil mag wohl den alten Griechen und allen Männern, die es in der Ehe mit ihnen halten, aus der Seele gesprochen sein, aber es ist nicht der Wahrheit gemäß. Sicher kommt es dieser näher, wenn andere, gewiß ebenso gründliche Kenner der Griechen, gestehen, die Entartung der Frauen habe gleichen

---

[1] Horat., Carm. 3, 24, 19. Iuvenal. 6, 133 ff 225 433 ff.
[2] Tacitus, Ann. 2, 55; 3, 33. [3] Denis II 104—106.
[4] Schömann, Griech. Altertümer I 516.

Schritt mit der Zügellosigkeit der Männer gehalten[1]. Zweifellos ist der Grund für das Verderben der Frauenwelt im Altertum nicht weniger auf der Seite des Mannes als auf der des Weibes zu suchen. Das Weib war das Opfer für den Egoismus des Mannes[2]. Vom Mann unterdrückt, rächt es sich immer durch Streben nach Emanzipation. Vernachlässigt, vom Manne für unwert der Treue und wahren Liebe gehalten, ergibt es sich ehrlos den niedrigsten Leidenschaften. Das macht das Weib nicht schuldlos. Aber es nötigt uns, zu sagen, daß sich der Mann in die Schuld mit ihm teilen muß. So auch im Altertum. Je mehr die Männer ihre Freiheit als bloße Rechtsfülle ohne entsprechende Verpflichtung auffaßten, desto mehr erniedrigten sie die Frauen. Die Geringschätzung förderte natürlich den weiteren Fall des weiblichen Geschlechtes, und dieser machte neue Unterdrückung und Bevormundung nötig, und diese drückte jenes noch weiter hinab. Niemand schien das zu begreifen. Nur Sokrates hatte eine Ahnung davon, indem er seinen Mitbürgern vorwarf, daß sie sich um die sittliche Veredelung der Frauen zu wenig bekümmerten[3]. Doch ließ auch er es bei diesen Worten bewenden.

Um hier Hilfe zu bringen, mußte das Christentum vor allem aus der Ehe eine zwischen einem einzigen Mann und einem einzigen Weib unter allen Umständen unlösbar geknüpfte Verbindung schaffen. Nur so konnte dem Weib eine wahrhaft gesicherte Stellung verschaft werden. Ohne daß das Weib natürlich gehoben und geschützt ward, konnte es sittlich nicht gefördert werden. Ohne diese Vorbedingung wären alle Reden von Gleichstellung und Gleichberechtigung Worte ohne

[1] Hermann, Kulturgeschichte der Griechen und Römer I (1857) 135. Vgl. Becker-Marquard, Röm. Altert. V (1864) 1, 71.

[2] Becker-Hermann, Charikles III ² 254. Böttiger, Kleinere Schriften, herausg. von Sillig, I ² 305 f.

[3] Xenoph., Oecon. 3, 11; Sympos. 2, 9.

wahre Bedeutung geblieben. Nun allerdings, diese Grundlehre von der Einheit der Ehe, welche das Christentum herstellte, vorausgesetzt, hat der Satz des Apostels, daß der Mann in gleicher Weise Pflichten gegen die Frau hat wie sie gegen ihn[1], eine bisher nicht gekannte Tragweite. Jetzt gilt die Frau dem Manne gleichstehend an sittlicher Fähigkeit, was sogar ein Aristoteles in Abrede stellte[2]. Jetzt muß sie der Mann ehren, da er weiß, daß sie gleich ihm von Gott geschaffen und zum gleichen Ziel bestimmt ist[3]. Jetzt kann sie sogar, wenn der Mann sie nicht lieben wollte, von ihm die Anerkennung des gleichen Maßes von Rechten fordern, die er gegen sie auszuüben befugt ist. Während ehevor der Mann nur von Gewalt, die Frau ausschließlich von Abhängigkeit wußte, verpflichtet jetzt das Gesetz der Liebe auf beiden Seiten und hilft so dem Rechtsverhältnis nach. Aber auch dieses selbst wird gemildert dadurch, daß Rechte und Pflichten sich ausgleichen, daß der Mann ebensowohl Pflichten wie die Frau Rechte hat, und daß hierdurch die Rechtlosigkeit oder doch die einseitige Pflicht des Weibes so gut wie die übertriebene, durch keine Verpflichtung gemilderte Berechtigung des Mannes ihre verletzenden Schärfen verloren hat.

Diese Ausgleichung von Pflicht und Recht geht so weit, daß es in einzelnen Fällen schwer hält, zu sagen, ob etwas als Recht oder als Pflicht aufzufassen ist. Dies gilt freilich auch sonst vielfach von sittlichen Verhältnissen innerhalb des Christentums. Sicher ist es z. B. nicht bloß eine Pflicht, sondern ein schönes Recht, den Befehl des Obern als Gottes Gebot zu fassen. Ganz besonders trifft das aber in der Ehe zu. Die Frau hatte im Altertum mit der Erziehung des Kindes wenig zu schaffen. Niemand wird bezweifeln, daß jede

[1] 1 Kor 7, 3: similiter; vgl. 1 Petr 3, 7.
[2] Aristot., Polit. 1, 2 (5), 12; 5 (13), 6.
[3] Mal 2, 15.

Mutter, die ihrem Namen Ehre macht, das nicht als Enthebung von einer Bürde, sondern als Beeinträchtigung eines unveräußerlichen Rechtes betrachten wird. Das Christentum hat ihr wieder die Erziehung ihrer Kinder zurückgegeben, weniger als Pflicht denn als Recht. Denn gewiß wird sie dies so auffassen, daß es sie in den Genuß eines heiligen, süßen Rechtes zurückversetzt hat, indem es ihr als Preis für die Befreiung von dem Fluch der Unterdrückung die Verpflichtung auferlegt hat, sich der Heranbildung der Kinder mit aller Treue zu widmen. Desgleichen hat das christliche Gesetz das Weib wieder auf die Ausübung jener stillen häuslichen Dienstleistungen angewiesen, die wir noch von den fürstlichen Frauen des patriarchalischen und des heroischen Zeitalters geübt sehen: Gastfreundschaft, Arbeitsamkeit, Sparsamkeit, Ordnungsliebe, eigenhändige Besorgung des Haushaltes. Aber auch das wird niemand als eine der Frau auferlegte Last, sondern vielmehr als einen dem weiblichen Geschlechte durch das Christentum erwiesenen Dienst betrachten. Denn so erhielt die Frau Gelegenheit, durch eine Reihe von Verrichtungen, die aus ihrer Naturanlage ganz von selbst hervorgehen, wieder eine nützliche und ehrenvolle soziale Stellung zu erwerben. Noch mehr: dasselbe christliche Gesetz hat sie zugleich die Kunst gelehrt, diese natürlichen Handlungen, die einen so anziehenden Schmuck des Weibes bilden, zu übernatürlichen Tugenden umzugestalten, die selbst vor dem Auge Gottes einen unendlichen Wert besitzen und den Anspruch auf ewigen Lohn begründen.

5. Aber auch in Bezug auf das Verhältnis von Vater und Kind war ehedem die Verteilung von Recht und Pflicht sehr ungleich[1]. Das war der zweite der Schäden, an denen die alte Familie untergehen mußte. Nicht einmal das Recht,

[1] Karl Schmidt, Die bürgerliche Gesellschaft in der alten Welt (deutsch von Richard) 45 ff.

zu leben, hatte das Kind, ehe es ihm der Vater ausdrücklich zuerkannt hatte[1]. Sprach er es ihm nicht zu, so gebrauchte er bloß sein Recht, und niemand durfte ihn tadeln oder gar strafen. Tötung und Aussetzung der Kinder und noch schlimmere Verbrechen gegen deren Leben findet sogar Aristoteles in der Ordnung[2]. Nach römischem Recht ist dem Vater gegen das Kind alles erlaubt. Hat der Herr einen Sklaven einmal verkauft, so verliert er alles Recht auf ihn. Sein Kind aber darf er, wenn es nach dem ersten und zweiten Mal frei zu ihm zurückkehrt, auch ein drittes Mal verkaufen: erst dann hat er kein Recht mehr darauf[3]. Ja das Zwölftafelgesetz gebietet ausdrücklich die Tötung verkrüppelter Kinder[4]. Es ist ein frostiger, herzloser Trost, womit Niebuhr selbst diese Unmenschlichkeit zu entschuldigen weiß: Eine wahrhaft heidnische Sitte, sagt er, nach unserer Ansicht zwar eine grausame Befugnis, die man aber vom Standpunkte der Alten aus beurteilen muß.

So muß denn alles gerechtfertigt sein, wenn es nur die Alten getan haben! Und was soll das für ein Standpunkt sein, der solche Unnatur rechtfertigen kann? Drei Gründe führt Niebuhr zur Entschuldigung dafür an. Der erste ist Bestrafung für die Untreue der Gattin. Also dafür sollte das arme, schuldlose Kind die Schuld zahlen! Als zweiten nennt er die Einschränkung der leicht zur Not führenden Übervölkerung. Dieser Gedanke ist im Altertum ziemlich selten. Es war dem modernen Abfall vom Christentum vorbehalten, im Malthusianismus derlei angeblich politische und nationalökonomische, in Wahrheit aber tief unsittliche Ideen zu Ehren

[1] Rein, Kriminalrecht der Römer 439 ff.

[2] Aristot., Pol. 7, 14 (16), 10.

[3] Jhering, Geist des römischen Rechts II[2] 184. Rein, Zivilprozeß 468 f 482 ff. Pauly, Realenzyklopädie V 1237.

[4] Döllinger, Heidentum und Judentum 691—693 716—718.

zu bringen. Daß aber ein ebenso schändlicher wie schädlicher Gedanke im Altertum sicher nicht geltend gemacht wurde, das zeigt des Polybius Klage: eben die Rücksichtslosigkeit gegen das Leben der Kinder verursache die zunehmende Entvölkerung der Welt[1], das zeigen die Gesetze gegen die Ehelosigkeit[2] und die Belohnungen einer mit einer gewissen Zahl von Kindern gesegneten Ehe[3]. Endlich gibt Niebuhr als dritten Grund an die Sorge für viele Kinder selber, denen das Leben ja doch nur ein Qual werden müßte[4]. Wäre der zuletzt angeführte Grund zulässig, dann hätte wohl die Menschheit der Dienste eines Descartes, Franz Bacon, Malebranche, Kepler, James Watt, die Kirche eines Petrus Damiani, Raimundus Nonnatus, Aloysius, Franz Sales und so vieler andern hervorragenden Geister, die körperlich schwächlich zur Welt kamen oder als Krüppel lebten, entbehren müssen. Denn oft hält das Übergewicht des Geistes gleichen Schritt mit der Verkümmerung der körperlichen Kräfte.

Allein das ist alles irrig. Es ist keine Frage, daß nicht eine gut gemeinte, obschon höchst verkehrte Rücksichtnahme auf die Kinder, sondern daß nur Willkür, Mißachtung des Lebens und Mangel an jeglichem Pflichtgefühl auf seiten des Vaters Ursache dieser Roheit war.

Bis zu welchem Grade die Heiden der Vorstellung entbehrten, daß der Vater gegen das Kind irgendwelche Pflichten zu erfüllen habe, das zeigt mehr als alles die Äußerung eines der edelsten ihrer Philosophen, des Epiktet: Wenn du dich darum kümmerst, es möchte dein Kind ausarten, so bist du ein Tor. Das hieße wollen, daß die Schlechtigkeit nicht

[1] Polyb. 37, 4, 4—8.

[2] Champagny, Les Césars I [5] 252. Montesquieu, Esprit des lois 23, 21. Gaume, Die Familie II 105 ff.

[3] Liv. 45, 15. Sueton., Aug. 89. Aulus Gell. 1, 6.

[4] Niebuhr, Röm. Altertümer 568.

Schlechtigkeit sei. Es ist doch besser, daß dein Kind schlecht werde, als daß du dich darüber grämest und dir Sorge machest[1]. Also hat das Kind auf Erziehung so wenig Anspruch wie auf das Leben, nur der Vater hat das Recht, sich in seinem despotischen Belieben oder in seiner Bequemlichkeit und philosophischen Teilnahmlosigkeit nicht stören zu lassen — eine Auffassung, die in Wirklichkeit des Epiktet beflissener Schüler Mark Aurel durch sein Verhalten im Amt wie in der Familie bis zum äußersten durchgeführt hat.

In dieser Beziehung hat nun allerdings das Alte Testament bereits das Recht des Kindes und die Pflicht des Vaters so klar ausgesprochen, daß der christlichen Gesetzgebung nicht mehr viel anderes erübrigte als dessen Lehren neu einzuschärfen. Schon den Alten fiel es auf, daß außer den Ägyptern[2] und den Deutschen[3] nur noch die Juden[4] das Leben der Kinder heilig hielten. Übrigens verdienen leider, wie wir später zeigen werden, die alten Germanen auch hier nicht das Lob, das ihnen Tacitus spendet. Jedenfalls war die ganze Rücksicht, die bei ihnen das Leben eines kräftigen Knaben genoß, rein politischer Art. Den Juden allein war das Kind ein wahres, von Gott unmittelbar geschaffenes und den Eltern zur Hut anvertrautes Heiligtum, oder wie es beim Propheten so unvergleichlich schön heißt, ein Same Gottes[5], aus dem Vater und Mutter in treuer Erfüllung ihrer Pflicht Gott ein edles Gewächs, einen Baum des Paradieses erziehen sollten.

Eine erhabenere Auffassung ihres Berufes konnte auch das Christentum den Eltern nicht nahe legen. Es beschränkt sich deshalb auf den Ausspruch: für seine Angehörigen nicht Sorge tragen komme dem Abfall vom christlichen Glauben gleich[6].

---

[1] Epictet., Enchir. 14, 1; 12, 1; vgl. Diss. 3, 22, 67.
[2] Strabo 17, 2, 5.
[3] Tacitus, Germania 19.
[4] Tacitus, Hist. 5, 5.
[5] Mal 2, 15. Ez 16, 21.
[6] 1 Tim 5, 8.

Die erste aller Pflichten sei gute Führung des Hauswesens für Gatten und Eltern, und umgekehrt Erkenntlichkeit der Kinder gegen die Eltern[1]. Die Sorge für die Kinder sei nicht bloß eine natürliche Pflicht, sondern auch eine von Religions wegen zu übende christliche Tugend, von deren gewissenhafter Erfüllung der dem Christen verheißene ewige Lohn abhänge. Nur in einem Stücke ging die christliche Gesetzgebung über die mosaische hinaus. Denn wenn dort zwar dem Vater das Recht über das Leben der Kinder entzogen war, so sprach immerhin das Gesetz als solches über das Kind unter Umständen den Tod aus. Aber auch dies fiel im christlichen Gesetze weg. So hat das Christentum den Eltern das schreckliche Recht über Leben und Tod des Kindes abgenommen und nicht bloß dem Neugeborenen, sondern dem Kinde, schon ehe es das Tageslicht erblickt, das Recht, zu leben, zugesprochen. Ja woran niemand vor den christlichen Zeiten auch nur gedacht — man verstehe wohl, was wir meinen! — selbst dem noch nicht empfangenen hat es das Recht auf das Leben mit größter Entschiedenheit unter allen Umständen und ohne Ausnahme[2] gewahrt. Erwägen wir das alles und dazu noch, daß es ihm tatsächlich gelang, diese Lehre zur allgemeinen Annahme und zur wirklichen Durchführung selbst in den weltlichen Gesetzen zu bringen, so müssen wir Trendelenburg zustimmen, der es dem Christentum zum hohen Verdienst anrechnet, daß endlich der Begriff der Person, ihres Wertes, ihrer Unverletzlichkeit und sittlichen Bedeutung allgemeine und volle Anerkennung fand[3].

6. Dann aber war das dritte Übel, wodurch das häusliche Leben im Altertum beeinträchtigt werden mußte, das

[1] 1 Tim 5, 4.

[2] Eine Ausnahme gab es bei den Juden doch: Tertull. Anima 25.

[3] Trendelenburg, Naturrecht[2] § 89 S. 201.

Übergewicht des Staates gegenüber der Familie. Selbst in Rom, wo der einzelne in seinem Verhältnis zum Staate noch immer am freiesten stand, war die Selbständigkeit der Person, verglichen mit dem Ganzen, für unsere Begriffe — diese aber sind erst eine Frucht des christlichen Freiheitsgedankens — ziemlich beengt. In Griechenland aber war der Mensch als Mensch so gut wie nichts, er verschwand neben der Gesamtheit ganz und gar[1]. Diese Anschauung trug ihre Früchte zumal in der Familie. Nicht zu reden von der öffentlichen Erziehung durch den Staat in Persien und Sparta, bei der die Familien nichts zu tun hatten; nicht zu reden von den glücklicherweise bloß Vorschlag gebliebenen Einrichtungen des Platonischen Staates, vermochte sich selbst Aristoteles nicht von dem Irrtum zu befreien, daß der Hauptzweck der Familie sei, dem Staate Bürger zuzuführen[2], und daß in der Erziehung dem Staate die vornehmlichste, der Familie nur eine untergeordnete Aufgabe zufalle[3]. Das allein macht seine Vorschläge unnatürlich und unbrauchbar[4].

Das Christentum hat auch hier der Würde der Familie und der Freiheit der Person Hilfe gebracht, ohne dem Rechte des Ganzen nahezutreten.

Die christliche Anschauung vermag es nicht zu rechtfertigen, daß aus Rücksichtnahme auf die Gesellschaft, aus Gründen, deren Gewicht oft mehr als fraglich erscheint, dem einzelnen das natürliche Recht zur Eheschließung verkümmert werde. Sie kann es auch nicht billigen, daß sich jemand der natürlichen Bestimmung zur Ehe bloß aus Bequemlichkeitsliebe und aus Genußsucht entziehe, von andern, durchaus sündhaften Beweg-

---

[1] Döllinger, Heidentum und Judentum 667—669.
[2] Aristot., Polit. 7, 14 15 (16 17).
[3] Ebd. 8, 1 (1 2).
[4] Walter, Naturrecht und Politik § 317; vgl. § 121.

gründen nicht zu sprechen. Aber sie kann auch nicht zugeben, daß für jeden einzelnen eine unabänderliche Verpflichtung bestehe, eine eigene Familie zu begründen, wogegen ohnehin die tatsächliche Unmöglichkeit tausendmal unübersteigliche Hindernisse bietet[1]. Nach christlicher Lehre gibt es höhere sittliche Beweggründe, nicht bloß religiöse, sondern auch rein natürliche, die aus der Entsagung auf das Recht zur Ehe ein erhabenes, edles Opfer machen.

Sie verteidigt ferner das unveräußerliche Recht der Familie auf das Kind und die Befugnis der Eltern, über das Kind zu verfügen nach ihrer Gewissensüberzeugung. Sie würdigt aber auch vollständig, ganz im Sinne des griechischen Philosophen[2], daß die Jugend in den Grundsätzen erzogen werden muß, die dem Zwecke des Gemeinwohles förderlich sind. Denn die besten Gesetze bleiben unfruchtbar, wenn nicht der Sinn für Gesetzmäßigkeit und für das allgemeine Beste dem Menschen anerzogen worden ist. Deshalb, sagt Augustinus, weil das Haus nicht bloß einen Teil, sondern die Grundlage des Staates bildet, muß die Ordnung in der Familie derartig sein, daß sie eine Vorschule für die Ordnung im Staat ist. Darum soll sich der Familienvater für die Leitung der häuslichen Angelegenheiten die öffentlichen Gesetze zum Vorbild nehmen, damit er sein Haus also einrichte, daß der häusliche Friede dem öffentlichen Frieden entgegenkomme und vorarbeite[3].

So ist nach christlicher Anschauung in diesem Punkte wie in allen Fragen der Gesellschaftsordnung die Freiheit des

---

[1] Perer ius, In Genesin l. 4, n. 238—246. Sylvius, Comment. in Summ. D. Thomae Suppl. q. 41, a. 2. Gotti, Theol. dogmat. de matrim. q. 1, d. 3.

[2] Aristot., Polit. 5, 7 (9), 20.

[3] Augustin., Civ. Dei 19, 16; vgl. Confess. 3, 8, 15 und Thomas, Summa theol. 1, 2, q. 92, a. 1 ad 3.

einzelnen und sein Zusammenhang mit dem Ganzen, das Recht der Persönlichkeit und die soziale Verpflichtung aufs beste miteinander in Einklang gebracht.

7. Vergegenwärtigen wir uns hier einen Augenblick die Zustände der gebildeten Welt um die Zeit, als Petrus die Ewige Stadt betrat. Ehe und Familie, man kann es beinahe sagen, waren Begriffe, die Rom kaum mehr kannte. Eine Menge der wunderlichsten Gesetze, Begünstigungen und Strafen versuchten die Lust zur Eheschließung wieder zu wecken, jedoch vergebens. Und gut noch, daß sie nicht wirkten, denn sonst hätte das allgemeine Wohl über den Vorteilen, die für die Vermehrung der Bevölkerungsziffer um ein paar Köpfe verheißen waren, unfehlbar den größten Schaden leiden müssen. Das Beispiel der großen Männer, mitunter eben jener, die durch künstliche und Zwangsmittel den unnatürlichen Verhältnissen Abhilfe bringen wollten, des Cäsar, Pompejus, Augustus, Mäcenas, Tiberius, die entsetzliche Leichtfertigkeit in Auflösung der Ehen und Eingehung neuer vergiftete die Gesellschaft bis in ihre Grundlagen hinein. Die bloße Nennung der Namen Messalina, Agrippina, der beiden Julien, der Junia Calvina, Lepida, Berenice, Lydia, Poppäa genügt, um uns zu sagen, in welchen Abgrund das weibliche Geschlecht versunken war. Wo aber dieses einmal so verfallen ist, da liegen Familie und Gesellschaft im Todeskampfe. Der junge Papinius stürzt sich durch das Fenster zu Tode, laut seine Mutter anklagend, daß sie die Schuld an den Gewissensbissen trage, die ihm das Leben unerträglich machen, und der Senat sieht sich genötigt, die unnatürliche Mutter auf zehn Jahre aus der Stadt zu verbannen, bis der jüngere Sohn alt genug geworden sei, um sich ihren Netzen zu entziehen[1]. Der Staat siecht an Entvölkerung dahin, die Lebenden kränkeln an entnervender Lust,

[1] Tacitus, Annal. 6, 49 (55).

die Philosophen tändeln mit hohlen Reden und nehmen teil an dem allgemeinen Taumel.

Eine Lehre, welche die Kraft hätte, diese Übelstände zu besiegen, die in solchen Zuständen neues Leben wecken könnte, hätte wohl mehr als menschliche Macht bewiesen.

Nun denn: das Christentum hat diese übermenschliche Leistung vollbracht und hat sie doch auf menschliche Weise geübt.

Und wie? Durch die Familie, durch die Frau.

Die Männer, sagt das Sprichwort, machen die Gesetze, die Frauen machen die Sitten. Was die Männer im Altertum durch ihre Gesetze aus den Frauen gemacht haben und durch sie aus der Welt, wir wissen es. Das Christentum hat zuerst die Frauen geheiligt, durch die Frauen andere Sitten geschaffen, durch bessere Sitten neue Gesetze ins Leben gerufen. Es hat sich deshalb weislich zuerst an die Frau gewandt und sie gehoben. Man hat ihm daraus schon in den ersten Zeiten einen Vorwurf gemacht[1], und unsere Tage, die ewig vom Alten zehren, klagen es noch immer darob an. Wir betrachten dies als einen neuen Beweis dafür, daß es die menschliche Natur gut versteht. Am leichtesten wird der starre, unzugängliche, stolze Mann durch eine gute, milde, rechte Frau umgewandelt. Gute Frauen, sagt das Sprichwort abermals, machen gute Männer. Vor allem aber ist die Frau als Mutter die geborene Erzieherin. Nur durch sie wird das kommende Geschlecht gebessert. Auf ihr ruht die Hoffnung der Zukunft. Darum hat das Christentum mit weisem Bedacht gerade durch die Frauen die Familie neu gestaltet und durch die neugeschaffene Familie die Welt verjüngt — eine Umwälzung, eine Erneuerung ohnegleichen in der Geschichte durch ihre segens-

[1] Schon Celsus spottet deshalb über die Christen (Origenes, C. Cels. 3, 50 55; 6, 14); ebenso Porphyrius (Hieron., In Is 3, 12) und Cäcilius (Minucius Felix, Octav. 8). Tatian., C. Graec. 33.

reichen Folgen. Nicht auf dem Wege roher Gewalt oder künstlicher Maßregeln, sondern durch milde, bedachtsame, aber unerschütterliche fortgesetzte Veredelung hat es diese große Aufgabe gelöst. Indem es dem Weib seine Rechte zurückerstattete, hat es die Männer ihre Pflichten erkennen gelehrt, die Kinder unter unverletzliche, sittigende Hut gestellt, die Gesellschaft und die Sitte wieder geadelt, hat auf die Fäulnis des sittlichen Todes Kraft und Keuschheit, Zucht und Heiligkeit und neues blühendes Leben gepflanzt und so die absterbende Welt verjüngt.

Die Geschichte der Familie außerhalb des Christentums eine beständige Verleugnung der Natur.

8. Die kurze Übersicht über die häuslichen Zustände der Alten, die wir soeben gegeben haben, verstößt in manchen Stücken gegen die herkömmlichen Ansichten der Geschichtschreiber und noch mehr der Philologen. Wir selber haben früher, da wir unser Urteil mehr von dem der Altertumsforscher abhängig machten, über diesen Gegenstand günstigere Meinungen gehegt und verbreitet, als sie der Wirklichkeit entsprechen. Je mehr wir aber die Quellen selber zu Rate ziehen, desto mehr überzeugen wir uns, daß die Dinge in Wahrheit nicht so rosig sind, als man sie meistens darstellt. Gerade auf diesem Gebiete legt die ganze Menschheit ohne Ausnahme Zeugnis davon ab, daß sie nicht ist, wie sie sein soll. Sie hat die Natur verlassen. Sie hat die Gesetze der Natur nicht verwirklicht. Sie weist in ihrem Leben etwas ganz anderes auf als die echte Natur, als die unverfälschte, reine Menschlichkeit, wenn sie schon die Worte Natur und Humanität beständig im Munde führt. Es ist nur geschichtliche Wahrheit, wenn wir sagen, daß sämtliche außerchristlichen Kulturen und Kulturvölker der Natur die größte Unbill angetan haben. Wäre nicht die übernatürliche Ordnung, obwohl auch sie, dank den mensch-

lichen Leidenschaften, ihre Ziele noch nie vollständig verwirklicht hat, wäre nicht die Übernatur der Natur zu Hilfe gekommen und hätte sie reiner darstellen helfen, so hätten wir wohl bis zur Stunde in der ganzen Kulturgeschichte kein Beispiel, an dem wir den Nachweis dafür liefern könnten, was die wahre Natur des Menschen ist, was sie verlangt und was sie vermag.

Um aber solche Sätze zu erhärten, die den hergebrachten humanistischen Vorstellungen so schroff entgegenstehen, können wir es nicht bei bloß dogmatischen Erörterungen bewenden lassen. Die Welt wird von uns geschichtliche Beweise fordern, wenn wir ihren Grundauffassungen von der Kulturgeschichte entgegentreten. Und wir selber wollen uns auch dieser Aufforderung nicht entziehen.

9. Was nun die griechischen Zustände betrifft, so dürfte schon das früher Gesagte hinreichen, um zu zeigen, daß alle Mühe und Gelehrsamkeit da nichts besser oder schlechter machen kann. Wenn jemand zweifelt, ob es möglich sei, die feinste äußere Kultur mit großer innerer Verwilderung zu vereinbaren, der kann sich hier Klarheit verschaffen. Wem es anstößig klingt, daß wir die höchste Blüte von Kunst und Wissenschaft, ja selbst die bestechendste Bildung des Geistes noch lange nicht als die wahre Kultur gelten lassen, es sei denn daß sie mit der Bildung des Herzens, mit wahrer Sittlichkeit und Religiosität zusammentrifft, den bitten wir, sich das Leben in Athen zu vergegenwärtigen, wie es sich seit dem verderblichen Einfluß von Perikles und Aspasia gestaltet hat. Die Ausschweifung gab sich in dieser Zeit den Anschein der höchsten Verfeinerung im äußerlichen Benehmen, ja sogar der künstlerischen und wissenschaftlichen Bildung und richtete gerade damit selbst die edleren Geister zu Grunde. Der eine oder der andere sah wohl noch ein, daß ein solches Leben nicht der Natur gemäß sei. Aber selbst die Besten kamen über fromme

und sehr schwache Wünsche nicht hinaus[1]. Daß es in der Tat besser gemacht werden könne, das getraute sich kaum noch einer zu hoffen.

Es ist schwer, in einem Werke, das für das große Publikum bestimmt ist, dafür Beispiele anzuführen, die leider in allzu großer Zahl und in der abstoßendsten Gestalt zur Verfügung stünden. Wir müssen uns deshalb auf das Allernotdürftigste beschränken, soweit es durchaus erforderlich ist, um die Wahrheit der Stellung zu erweisen, die wir in dieser Frage einnehmen. Es sollen darum auch nur einige der wichtigsten Gesichtspunkte kurz berührt werden.

Da ist vor allem die Tatsache zu verzeichnen, daß schon die früheste Zeit einen bedenklichen Verfall des häuslichen Lebens in Griechenland kundgibt. Es ist wahr, wir finden bei Homer eine Penelope und eine Andromache, zwei Gestalten, die uns mit vielem versöhnen. Aber daneben stehen auch eine Helena und eine Klytämnestra, deren Namen noch mehr sagen. Auf seiten der Männer aber überwiegt das Böse um vieles. Nicht zu reden von den früheren Greueln des Atreus und des Thyestes, die schon eine furchtbare Ausartung des Familienlebens bezeugen, weist uns Homer auf zwei Grundübel hin, die das Haus zerstören und die Ehe vergiften mußten. Das erste ist das Halten von Nebenfrauen. Zu welchen Zwistigkeiten und Freveln diese Unsitte Anlaß geben mußte, dafür bietet er uns an der Geschichte des Phönix ein schreckliches Beispiel[2]. Das andere, noch schlimmere, ist das Sklavenwesen. Von dessen Folgen sind Homers Gedichte voll. Zwar Laertes, der Vater des Odysseus, hielt seinen Hausſklavinnen gegenüber die sinnlichen Leidenschaften im Zaum, wenn auch nicht aus Liebe zur Keuschheit, so doch, wie Homer in höchster Naivetät sagt,

[1] Isocrates, Nicocles (3) 40. Aristot., Polit. 7, 14 (16), 12.
[2] Il. 9, 449 ff.

aus Furcht vor dem allzu grimmigen Zorn seiner streitbaren Gattin[1]. Das war nun wenigstens keine Sünde, wenn es auch keine Tugend war. Aber andere zähmte weder Furcht noch Liebe, und das war ein großes Übel. Das übelste Beispiel gab Agamemnon, der König und Führer der Griechen. Zu Hause hatte er seine Gattin den Nachstellungen des Ägisthens überlassen. Im Lager aber rief er zuerst die Strafe des Himmels über sein Heer herab durch die Leidenschaft zur Chryseis[2], brachte dann unsägliches Unheil über die Seinigen, indem er dem Achilles die Briseis wegnahm[3], und stürzte endlich die edle Kassandra mit sich ins Verderben, da ihr die untreue Klytämnestra aus Eifersucht dasselbe Schicksal bereitete, das ihn hinwegraffte[4]. Und wenn ihm allenfalls der Charakter seiner Frau noch eine kleine Entschuldigung ist, so fällt auch diese bei Odysseus weg. Denn indes die edle Dulderin, die er zu Hause zurückgelassen hatte, mit so ausdauernder Treue den Zumutungen der Freier widerstand, setzte er auf seinen Irrfahrten die Untreue gegen sie mit einer Beharrlichkeit fort, als müßte das so sein[5]. Ja sogar Nestor den Weisen hinderte sein Alter nicht, sich als echten Griechen zu zeigen durch wackeres Trinken[6] und durch grobsinnliche Lüste[7].

10. Immerhin waren das noch bessere Zustände als die späteren. Aber es war doch schon ein schlimmer Anfang des griechischen Kulturlebens. Was vor allem andern entsittlichend wirkte, das war, wie bereits angedeutet, die Sklaverei. An ihr haben wir so recht ein Beispiel dafür, daß Unrecht am meisten den eigenen Herrn schlägt. Wer eine Ahnung davon hat, welchen Gefahren oft ein freies Dienstmädchen ausgesetzt

[1] Od. 1, 433. [2] Il. 1, 10 ff. [3] Ebd. 1, 184 ff 322 ff.
[4] Od. 11, 422. [5] Hesiod., Theog. 1011 ff.
[6] Homer. Il. 11, 642; 14, 1.
[7] Athenaeus 1, p. 25 f.

ist, das doch das Recht hat, zu gehen, wenn es anders kann, dem doch die Gesetze wenigstens auf dem Papiere Schutz gewähren, falls es sie anzurufen den Mut und die Möglichkeit hat, der mag ermessen, welche heldenmütige Tugend dazu gehörte, wenn eine Sklavin dem Verderben entrinnen sollte. Euripides hat die ganze Moral der Sklaven in die Worte zusammenfaßt: Es ist der Herr. Ihm muß man immer gehorchen. Das ist das Beste, was der Sklave zu tun vermag. Was auch von ihm verlangt wird, er muß es dem Herrn zu Gefallen tun[1]. Selbst nach Aristoteles ist der Sklave nur ein Teil des Herrn[2], nicht bloß sein Untergebener, sondern absolut sein[3], nichts als ein Werkzeug[4], das dem Herrn gegenüber kein Recht hat[5]. Man kann nicht sagen, daß Herr und Sklave zwei sind. Der Herr allein zählt, der Sklave gehört ihm ganz und gar, als ginge er in ihm auf[6]. Darum hat er so wenig Recht, daß es seine Pflicht ist, jede Schmach zu dulden[7]. Er hat auch an Glückseligkeit keinen Anteil[8]. Das einzige, was er mit dem Herrn gemein hat, ist das Anrecht auf sinnliche Lust[9], wie man denn überhaupt voraussetzt, daß der Sklave seiner ganzen Natur nach das Leben der Tiere jedem andern vorzieht[10]. Was Wunder, daß der Herr nur in seinem Rechte zu sein glaubt, wenn er solch ein armes Geschöpf wie ein Tier behandelt, gegen das man ein Unrecht eigentlich nicht begehen könne! Was Wunder, wenn aber auch umgekehrt die Sklavin dem Herrn zur täglichen Verführerin wird, da dies das einzige Mittel ist, ihr

[1] Euripid., Fragm. 97 (Wagner).
[2] Aristot., Polit. 1, 2 (6), 20; Ethic. 5, 6 (9), 8.
[3] Aristot., Polit. 1, 2 (4), 6.
[4] Ebd. 1, 2 (4), 7. Eudem., Moral. 7, 9, 2.
[5] Magna Moral. 1, 34, 17. [6] Eudem., Moral. 7, 9, 2.
[7] Aristot., Ethic. 4, 5 (11), 6.
[8] Aristot., Polit. 3, 5 (9), 10; Ethic. 10, 6, 8.
[9] Ebd. 10, 6, 8. [10] Ebd. 1, 5 (3), 3.

Los erträglich zu gestalten, indem sie sich ihm unentbehrlich macht! Was Wunder, wenn sie ihn durch jede Art von List und durch Lügen gegen alle Hausgenossen, gegen die Frau insbesondere, unlöslich an sich zu knüpfen sucht! Sicher mußte das alles den Herrn selber am tiefsten entsittlichen und jedes häusliche Leben vergiften. Und das um so mehr, als vor der Öffentlichkeit sogar in den älteren, besseren Zeiten weder Strafe noch Makel auf den Herrn fiel, mochte er sich diesen unglückseligen Geschöpfen gegenüber herausnehmen, was er wollte. Setzte er seine Frau gegen andere Frauen öffentlich zurück, so konnte diese ehemals wider ihn die Gerichte anrufen[1]; später fand sie allerdings, wie uns Plato zeigt, kaum mehr viel Gehör vor den Richtern[2]. Aber in Bezug auf die Sklavinnen war sie von jeher völlig rechtlos. Natürlich mußte das Mann wie Frau und Kinder ebenso verderben[3] wie die Sklavinnen[4].

So wird es überall sein und immer bleiben. Wo Sklaverei, da ist, wie uns noch heute die Reisenden aus allen Sklavenländern berichten, grenzenlose Verwilderung unvermeidlich[5]. Bei der Sklavin ist von Ehre, Anstand, Tugend und Schande kaum eine Ahnung vorhanden[6]. Aber auch die Frau muß ausarten, wo die Sklavinnen ihr vorgezogen werden. Die Kinder wachsen auf unter dem täglichen Eindruck von Zwist und bösem Beispiel. Die Mutter kann nicht Kinder lieben und gut erziehen, die sie als rechtloses Eigentum für fremde Lust und Laune gebiert. Das Mädchen kann nicht

---

[1] Alciphron., Epist. 1, 6, 4. Diogen. Laert. 4, 17. Plutarch., Alcibiad. 8, 7.

[2] Plato, Leg. 8, p. 841, a b.

[3] Wallon, Hist. de l'esclavage I ² 443 ff; vgl. I 408 ff; II 278 ff.

[4] Ebd. I 437 ff 453 ff; 325 ff.

[5] Harris, Gesandtschaftsreise nach Shoa II, Stuttg. 1845, 275 ff.

[6] Andree, Forschungsreisen in Arabien und Afrika I 382; II 381.

züchtig sein, das sich nur als willenlose und schutzlose Beute für die Leidenschaften des Herrn oder des nächsten besten Käufers kennt. Liebe, Keuschheit, Zartgefühl, Familiengeist sind unmögliche Dinge, wo Sklaverei herrscht[1]. Welch ein Meer von unbeschreiblichem Elend läßt uns dieses einzige Wort Sklaverei überblicken!

11. Das alles traf nun aber auch ebenso bei den Römern zu wie bei den Griechen. Deshalb müßte man es fast als ein Wunder ansehen, wenn die Dinge im alten Rom wirklich so glänzend gestanden haben sollten, wie das oftmals behauptet wird. In neuerer Zeit hat man denn auch die Behauptung aufgestellt, daß die Ehe in Rom ebenso daniedergelegen sei wie in Griechenland, nur seien die Gesetze härter gewesen[2]. Das ist nun ebenfalls eine Übertreibung. Aber sie stützt sich auf Tatsachen, die genügen, um das Vorurteil zu widerlegen, als seien die ehelichen Zustände im früheren Rom tadellos gewesen. Schon die Alten gefielen sich in dieser falschen Behauptung und führten als Beweis dafür die Tatsache an, daß das erste Beispiel einer Ehescheidung aus politischen Gründen erst fünfhundert Jahre nach Gründung Roms durch Carvilius gegeben worden sei[3]. Das ist aber durchaus unrichtig. Es ist wohl nur so zu verstehen, daß dies die erste willkürliche Scheidung gewesen sein wird[4]. Wir kennen bestimmt Beispiele, die älter sind[5]. Noch schlimmer spricht von dem Geiste der römischen Gesellschaft selbst in den älteren, sogenannten besseren Zeiten, was Livius zum Jahre 459 der Stadt berichtet. Daß angesehene Matronen sich so weit vergessen,

[1] Baker, Der Albert N'Yanza (deutsch von Martin[3]) 467.

[2] Karl Schmidt, Bürgerliche Gesellschaft in der altrömischen Welt 27 ff.

[3] Aulus Gell. 4, 3. Valer. Max. 2, 1, 4.

[4] Rein, Zivilprozeß der Römer 450 f.

[5] Plutarch., Romul. 22, 4. Valer. Max. 2, 9, 2.

öffentlich ihrer Ehre zu spotten, ist viel. Aber es muß auch die öffentliche Sitte schon sehr tief gesunken sein, wenn sie sich vor Gericht mit Geld von der gesetzlichen Strafe für eine solche Untat loskaufen können[1]. Es macht überhaupt stark den Eindruck von Pharisäismus, was wir in der strengen römischen Öffentlichkeit sehen. Die Frau ungestraft mit dem Prügel totschlagen oder verhungern lassen, bloß weil sie Wein trank, ja nur den Schlüssel zum Weinkeller in die Hand nahm, wie die alten Römer taten[2], das ist barbarische Verachtung des Weibes und rohe Großtuerei mit der äußerlichen Ehrenhaftigkeit des Familiennamens, aber keine Pflege innerer Familienwürde und wahrer Tugend. Als die Bande der Familie bereits so weit gelockert waren, daß Gefahr für das Staatswohl daraus zu erwachsen drohte, suchte sie Metellus Numidicus wieder fester zu knüpfen, indem er Polizeigesetze vorschlug, die wenigstens der offenen Zügellosigkeit Einhalt tun sollten. Er tat es aber in einer Rede, in der er seinen und aller seiner Mitbürger wahren sittlichen Standpunkt mit den abscheulichen Worten an den Pranger stellt: Wenn es auf unsere persönlichen Gefühle ankäme, so würden wir alle das lästige Joch der Ehe abwerfen. Aber wir können eben ohne sie nicht sein[3]. Fürwahr, ein übles Geständnis des Widerspruches zwischen äußerer Strenge und innerer böser Gesinnung. Noch schlimmer zeigt sich aber derselbe Gegensatz im Leben des eisernen Sittenrichters, des älteren Cato. In der Öffentlichkeit tobte er andern gegenüber wider die Auflösung der alten Zucht bis zur Lächerlichkeit. Er stieß den Prätor Manilius aus dem Senate, weil er bei Tage seine Gattin in Gegenwart ihrer Tochter geküßt hatte, und stellte als echter Tartüffe sich selber als Muster dafür auf, daß er seine Frau nur liebkose, wenn

[1] Liv. 10, 31.
[2] Plin., H. n. 14, 14 (13), 2.
[3] Aulus Gell. 1, 6.

ihn ein heftiges Gewitter etwas aus der Fassung bringe[1]. Dabei führte er indes noch als Greis ein durchaus unehrenhaftes Leben zum Ärgernis seiner Hausgenossen und Kinder[2] und trieb sogar Handel mit der Tugend seiner Sklaven und Sklavinnen[3]. Kurz, er benahm sich eben auch wie sich der hochmütige Rigorismus der Pharisäer zu allen Zeiten benommen hat. Und trotzdem war er der gefeiertste Heilige des Altertums, in dem der Römer sein höchstes Vorbild sah. Auch der jüngere Cato suchte äußerlich ein getreues Nachbild seines Urgroßvaters zu werden. Das hinderte ihn aber nicht, seine zweite Gemahlin Marcia — denn Atilia, die erste, hatte er wegen ihrer Sittenlosigkeit fortgeschickt — durch einen förmlichen Vertrag an den Rhetor Hortensius zu vermieten. Als ihr dieser durch seinen Tod ein hübsches Sümmchen hinterlassen hatte, nahm er sie und ihr Geld wieder an sich[4]. Zwar erregte eine solche Tat auch damals Verwunderung. Aber es ist genug, daß sie möglich war. Ja das schlimmste ist, daß er damit nur ein Recht ausübte, das ein jeder Römer hatte. Denn eben das war es, was ein uraltes Gesetz, das vielleicht schon auf Romulus zurückgeht[5], dem römischen Mann ausdrücklich zugesteht. Wenn aber dem so ist, dann sinkt unsere Achtung vor der altrömischen Ehegesetzgebung auf einen sehr tiefen Grad herab.

12. Und so müssen wir auch die übertriebenen Lobeserhebungen auf die alten Germanen bedeutend herabstimmen. Gewiß sahen sie auf Keuschheit und Treue mit furchtbarer Strenge. Aber man würde weit irren, wenn man das aus sittlichen oder gar aus religiösen Gründen erklären wollte.

[1] Plutarch., Cato mai. 17, 10; Coniug. praec. 13.
[2] Plutarch., Cato mai. 24, 2 ff; Aristid. et Cat. compar. 6, 2.
[3] Plutarch., Cato mai. 21, 4.
[4] Appian., Bell. civ. 2, 99. Plutarch., Cato minor 52, 3.
[5] Strabo 11, 9, 1. Plutarch., Lycurgi et Numae comp. 3, 2.

Auch hier gab nur die Rücksicht auf den Staat den Ausschlag. Man wollte die Familie rein an Blut erhalten und dem Staate gesunde, kräftige Kämpfer zuführen[1]. Das war aber sicher eben keine sehr hohe Auffassung. So haben wir auch über den Verkehr der Geschlechter untereinander eine Reihe alter Sprüche, nichts weiter als Klugheitsregeln, die wenig sittlichen Charakter, dafür aber große Geringschätzung der Frauen verraten[2]. Denn auch mit der so viel gerühmten Achtung der Germanen vor dem Weib ist es nicht eben sehr weit her. Sie ruhte auf falschen religiösen Anschauungen. Es war vielleicht mehr abergläubische Furcht vor Verhexung dabei im Spiel als wahre Hochschätzung des weiblichen Geschlechtes[3]. Sonst hätte man das Weib nicht zur Arbeit erniedrigt, die der Mann als seiner unwürdig verabscheute[4]. Auch in Grönland ist die Frau die Sklavin des Mannes. Sie muß alle Arbeit tun; er tut nur, was durchaus notwendig ist[5]. Ebenso hielten es die Thrazier[6], ebenso die Mongolen[7], ebenso die Indianer[8]. Nirgends sieht der Kulturhistoriker darin etwas anderes als ein Zeichen von großer Geringschätzung gegen die Frau. Soll es denn einzig bei den Germanen das Gegenteil davon gewesen sein? Und gesetzt auch, Tacitus tue den Germanen unrecht, und sie hätten, wie neuerdings behauptet wird, die Arbeit nicht als schimpflich auf die Frauen abgewälzt, sondern nur weil sie selber zu faul waren[9], so kommen mit einer solch

[1] Holtzmann, Germanische Altertümer 210 213.

[2] Maurer, Bekehrung der nordischen Stämme II 159 ff.

[3] Tacitus, Germ. 8. Holtzmann, Germ. Altert. 169.

[4] Tacitus, Germ. 15. [5] Helms, Grönland 119.

[6] Plato, Leg. 7, p. 805, d.

[7] Jean de Plan Carpin, Voyage en Tartarie a. 4. Rubruquis, Voyage en Tartarie c. 9.

[8] Catlin, Manners of the North-American Indians I 121. Brasseur de Bourbourg, Hist. du Canada I 20.

[9] Weinhold, Die deutschen Frauen 1 311.

seltsamen Entschuldigung die Männer ebensowenig zu Ehren wie die Frauen. Aber es ist sehr zu glauben, daß die alten Germanen es gar nicht einmal auf eine Entschuldigung abgesehen hatten. Der Mann nahm sich ohne weiteres das Recht heraus, die Frau zu verschenken oder zu vertauschen[1] gerade wie in Sparta und Rom. Es war ihm erlaubt, sie von sich fortzuschicken, wenn er stark genug war, ihren Verwandten zu trotzen. Untreue war nur an ihr strafbar, nicht an ihm[2]. Er konnte sich Nebenfrauen halten, soviel er wollte[3]. Und er hielt sich auch deren, wenn er reich war, um mit ihnen groß zu tun[4]. Gerade so finden wir es in China[5], bei den Indianern[6] in Nordamerika und in Mexiko[7]. Auch bei den brasilianischen Indianern ist die Vielweiberei ein Vorrecht der Reichen und als Luxus, den nur sie sich erlauben können, Grund besondern Stolzes[8]. Ebenso bei den Australiern[9] und auf den Fidschi-Inseln[10]. Und schon im Altertum finden wir das gleiche bei den verweichlichten Medern[11]. Überall gilt das als Zeichen des Sittenverfalles, als Beweis für eine niedrige Auffassung vom Weib und von der Ehe. Und nur in Bezug auf die Germanen sollen wir mit anderem Maße messen? Das wäre ungerecht. Nein, die

---

[1] Maurer, Bekehrung der nordischen Stämme II 182.

[2] Kaufmann, Deutsche Geschichte II 299. Dahlmann, Geschichte von Dänemark I 165.

[3] Geijer, Geschichte Schwedens I 100.

[4] Tacitus, Germ. 18.

[5] Du Halde, Beschreibung des chinesischen Reiches II 143.

[6] Catlin, Manners I 118. Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker III 109.

[7] Waitz-Gerland a. a. O. IV 130.

[8] Martius, Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Brasiliens I 104 632.

[9] Waitz-Gerland a. a. O. VI 772. [10] Ebd. VI 630 f.

[11] Strabo 11, 13, 11.

Wahrheit und Gerechtigkeit gebietet uns, zu gestehen, daß bei ihnen die Ehe durchaus nicht höher stand als bei den meisten Barbarenvölkern.

13. Wir wollen damit nicht gesagt haben, daß es nicht noch viel betrübendere Erscheinungen bei manchen Völkern gegeben habe und noch gebe. Wir können hier darauf nicht weiter eingehen, da uns die Erörterung der großen Frage, ob die Kulturgeschichte im großen und ganzen einen Fortschritt oder einen Rückschritt der Menschheit nachweise, im folgenden Bande darauf zurückkommen heißen wird. Gewiß ist, daß die völlige Auflösung der geschlossenen Familie bei so vielen Völkern mit all den Greueln, die sich daran hängen, einen schrecklichen Verfall des sittlichen Lebens ausspricht. Gleichwohl sind wir sehr geneigt, in der Ehe zwischen Geschwistern und vollends zwischen Eltern und Kindern eine noch niedrigere Stufe und einen der ärgsten Verstöße gegen das natürliche Gefühl für Sittlichkeit und für Schicklichkeit zu erblicken. Das äußerste Übermaß von Unnatürlichkeit scheint uns aber jene Ausartung zu sein, welche die Tugend und die Bande sittlicher Zucht sogar im Dienste der schmählich mißbrauchten Religion hinopfert.

Das alles sind solche Greuel, daß man nur mit verblümten Worten auf sie hinweisen und nicht schnell genug mit abgewandtem Gesichte gleich Sem und Japhet davon wegeilen kann. Aber es läßt sich auch leider nicht ganz davon schweigen, trotz alles Ekels und trotz aller Furcht vor der Gefahr, die der Schriftsteller für das unentweihte oder reizbare Gemüt seiner Leser bei solchen Gegenständen fürchten muß. Denn es ist nun einmal eine heilige Pflicht, der Menschheit aus ihrer eigenen Geschichte einen Spiegel vorzuhalten, nicht aus Schadenfreude noch aus geheimer Lust am Abscheulichen, sondern damit sie gestehen lerne, daß sie nirgends der Natur treu geblieben ist, so selbstbewußt sie sich auch gerade auf sie beruft,

und damit sie sehe, bis zu welchem Grade der Mensch die Natur verleugnen und ausziehen könne.

Mit Recht sagen wir: nirgends. Möchten doch die Völker die törichte, oft so lächerliche, öfter noch sündhafte Überhebung und Verachtung der übrigen aufgeben! Wessen hat sich denn ein Volk vor dem andern zu rühmen? Einer noch unwürdigeren Verleugnung der allen gemeinsamen Natur? Einer noch schimpflicheren Abkehr von dem Gesetze des Herrn der Natur? Wenn sie sich dieser Schande rühmen wollen, ja, das können einzelne. Aber besser würden alle tun, sich in Demut und Reue die Hand zum gemeinsamen Schuldbekenntnis zu reichen. Denn alle haben gleichmäßig gefehlt.

Die vollständige Auflösung der Familie bei den Massageten[1], den Nasamonen[2] und den Agathyrsern[3], was ist sie anderes als dasselbe, was den Römern und den Germanen erlaubt, was bei den Spartanern tatsächlich in größtem Umfang geübt war, was Plato in seinem Idealstaat zur allgemeinen Sitte machen wollte? Die Araukanier vermieten ihre Frauen[4], der Römer tat es auch. Der rohe Brasilianer behauptet, in der Ehe gebe es nur für das Weib Gesetze, der Mann habe volle Freiheit, zu tun, was ihm beliebe[5]: ganz dasselbe, was der Grieche und der Römer und der Germane auch sagte und tat. Die Kelten kamen in der blinden Leidenschaft roher Sinnlichkeit dazu, selbst Mutter und Schwester nicht mehr zu ehren[6]. Und die hochgebildeten Inkas in Peru führte der Stolz wie die Ägypter und die Perser ihre Überkultur zur gleichen Unnatur. In Babylon und Phönizien zerstörte das Hiero-

[1] Herodot. 1, 216, 1; 4, 172, 2.
[2] Ebd. 4, 172, 2. Eustath., In Dionys. Perieg. 209.
[3] Herodot. 4, 104. [4] Ritter, Erdkunde IV 1, 325.
[5] Martius, Ethnographie und Sprachenkunde Brasiliens I 119.
[6] Dio Cassius 76, 12. Strabo 4, 5, 4. Caesar, Bell. Gall. 5, 14.

dulenunwesen auch die letzten Reste sittlichen Zartgefühles in der Wurzel. In Griechenland blühte es vielleicht noch verführerischer. Der Orientale sperrt die Frau wie eine Verbrecherin von aller Welt ab, weil er Züchtigkeit und Beherrschung, die er in sich selber nicht findet, auch ihr nicht zutraut. Denn, sagt er, setze Butter an die Sonne, so zerschmilzt sie[1]. Der Japaner alter Zeit zwang sie, sobald sie verheiratet war, sich zu entstellen, weil er keine andere Möglichkeit annahm, sie der Gefahr zu entrücken, als wenn sie so häßlich war, daß ihr keiner mehr Gefahr bereiten mochte[2]. Und der Indier nötigt die Witwe, sich freiwillig, wie man sagt, mit dem verstorbenen Mann zu verbrennen[3], wie die Witwe des Negerkönigs[4] und des Inka in Peru[5] gezwungen wird, sich freiwillig mit dem Hingeschiedenen vergraben zu lassen, damit sie gewiß vor aller Untreue sicher sei. Der Grieche aber schließt sie ebenfalls zu Hause ein, indes er seinem Vergnügen nachläuft und sagt: Es ist kein Verlaß auf das Weib[6]; das beste ist, es ganz zu vernachlässigen, denn ist es nur ein wenig gebildet, so richtet es noch mehr Unheil an[7]. Bei dem Neger ist die Ehe ein Handelsgeschäft[8] und bei dem reichen Indier eine Jagd auf Schönheit[9]. Und was anderes ist sie bei uns, wo nicht das Christentum die Herzen umgestaltet?

Wahrhaftig, der hat die Welt gekannt, der das Wort gesprochen hat: Alle haben gesündigt, und keiner hat Ehre vor Gott[10].

---

[1] Warburton, The Crescent and the Cross (Tauchnitz) I 71 f 66.

[2] Hellwald, Die menschliche Familie 337. Allgemeine Zeitung 1888, Beil. 5, 68.

[3] Strabo 15, 1, 30 62. Diodor. 17, 91, 3; 19, 33, 3; 34, 1.

[4] Sammlung aller Reisebeschreibungen IV, Leipzig 1749, 370.

[5] Ebd. XV (1757) 546.

[6] Eurípid., Fragm. 463 (Wagner). [7] Ebd. 110.

[8] Andree, Forschungsreisen II 355. Baker, Der Albert N'Yanza 3 152. [9] Diodor. 17, 91, 6. [10] Röm 3, 23.

14. Das schlimmste in der vorliegenden Frage ist dies, daß es sich um Dinge handelt, die nur einmal von mehreren wiederholt geübt zu werden brauchen, um alsbald zur öffentlichen Sitte, ja zu unübersteiglichen sozialen Einrichtungen zu werden. Es gehört die ganze Unbekanntschaft mit dem menschlichen Herzen und mit der Logik der Tatsachen, es gehört, sagen wir, die ganze Weltunkenntnis, die den Stubengelehrten auszeichnet, es gehört die kindische Sucht unserer Sozialisten, mit den angeblichen Errungenschaften der modernen Gelehrsamkeit großzutun, es gehört ihre Verachtung gegen die geschichtliche Wirklichkeit dazu, um aus der Tatsache, daß sich irgendwo auf dem Gebiete der Ehe eine grobe Unordnung heimisch zeigt, den Schluß zu machen, daß derlei Übelstände nicht eine Abweichung von der ursprünglich besseren Natur, sondern die Überreste der uranfänglichen Kultur und die Sitten der ältesten Menschheit verrieten. Wir können hier auf diese Frage nicht näher eingehen, da wir sie an einem andern Ort ausführlich zu behandeln haben[1]. Für hier genügt uns die eine Tatsache, die eben durch diese Mißverständnisse der Gelehrten aufs deutlichste erwiesen wird, die Tatsache, daß die genannten Verirrungen allgemein verbreitet und tief eingewurzelt waren, so tief, daß man glauben möchte, das Menschengeschlecht habe mit Absicht solche Einrichtungen getroffen, um seiner Laune und bösen Lust desto besser frönen zu können. In vielen Fällen dürfte das auch tatsächlich der Fall gewesen sein.

Im großen und ganzen aber liegt darin jedenfalls der Beweis, daß man nicht ungestraft gegen die Natur sündigt, und daß sich diese mit einer Art von Notwendigkeit folgerichtig immer weiter verdirbt und verhärtet, je unnatürlicher sie mißbraucht worden ist. Die geheime Geschichte so vieler Menschen, die gegen ihre Natur gefrevelt haben, ist

[1] II. Band, 17. Vortrag.

ein trauriger Beweis für die Wahrheit dieses Satzes. Auch die öffentliche Geschichte der Menschheit zeigt uns, daß sich unser Geschlecht die verkehrte Natur als eisernes Joch auf den Nacken schmiedet, durch das sie zuletzt bis zu Boden gedrückt wird wie das Tier, sobald es den Menschen einfällt, ihre Leidenschaften zu verteidigen oder sie gar durch gesetzliche Einrichtungen aus flüchtigen zu dauernden zu machen.

Die erste dieser Einrichtungen, die Sklaverei, haben wir bereits erwogen. Die zweite ist die Polygamie. In einer Zeit, in der es seit Lessings Vorgang eine Art von ansteckender Krankheit geworden ist, alle Scheusale der Menschheit zu verherrlichen und selbst den häßlichsten Ausartungen menschlicher Verkommenheit eine glänzende Seite abzugewinnen, hat man es über sich gebracht, die Vielweiberei im schönsten Lichte darzustellen und sogar über die christliche Ehe zu setzen[1]. Aber das mögen Philosophen wie Schopenhauer tun, die sich um die Geschichte nicht kümmern; wer die tatsächlichen Verhältnisse berücksichtigt, muß anders urteilen. In Wahrheit ist, wie von unbefangenen Beobachtern überall bestätigt wird, sowohl die Entwürdigung der Frauen als die Entsittlichung beider Geschlechter und die Auflösung aller Familienordnung die notwendige Folge dieser verdammungswürdigen Einrichtung[2]. Von Liebe kann in der Polygamie keine Rede sein, sondern nur von Leidenschaft[3]. Daher darf man überall die Herrschaft der Sinnlichkeit[4] und die zügellose Unsittlichkeit[5] voraussetzen, wo immer diese

[1] Urquhart, Geist des Orientes II 259 ff 273 ff.

[2] Fraser, Darstellung von Persien (deutsch von Sporschill) II 114 ff.

[3] Baker, Der Albert N'Yanza (deutsch von Martin [3]) 152.

[4] Lane, Sitten und Gebräuche der Ägypter (deutsch von Zenker [2]) I 196; II 124.

[5] Livingstone, Neue Missionsreisen in Südafrika (deutsch von Martin) I 316 f. Schauenburg, Reise in Zentralafrika II 130.

unheilvolle Sitte besteht. Natürlich auch. Wenn man den Dingen anders den rechten Namen gibt, so muß man sagen, daß durch die Polygamie die Begierde nur immer von neuem geweckt und nie gestillt wird. Darum kann man nur eine Schule der größten Entsittlichung und Sittenverderbnis in ihr erkennen[1]. Ganz begreiflich deshalb, daß sich so gerne Verminderung der Bevölkerung im Gefolge der Vielweiberei einstellt[2]. Der Mann kann das Weib nicht achten, in dem er nur ein Werkzeug der Sinnenlust erblickt. Das Weib kann den Mann weder achten noch lieben, der sie nur als solches behandelt. So muß sich alles Familienleben auflösen. Bei den Mormonen sehen die Frauen alle recht traurig und eingeschüchtert aus. Der Mann läßt sie keinem Fremden zu Gesichte kommen, er schämt sich ihrer[3]. Bei den Negern lebt er für sich, baut seinen Tabak für sich, besorgt das Vieh für sich. Die Frau baut ihr Getreide und ihre Früchte für sich. Kein Teil gibt dem andern etwas von seinen Vorräten[4]. Dann denke man erst die grenzenlose Eifersucht der Frauen untereinander[5], die bei heftigen Völkern nicht selten bis zu Verstümmelungen führt[6] und häufig zu der Notwendigkeit treibt, die verschiedenen Frauen getrennt an verschiedenen Orten zu halten[7]. An Erziehung der Kinder ist bei solchen Zuständen von vornherein nicht zu denken. Präsident Young kannte seine eigenen Kinder nicht einmal[8]. Es wäre freilich auch eine Kunst gewesen, denn es waren ihrer achtundvierzig.

[1] Waitz, Anthropologie der Naturvölker II 112 114 f; III 113.
[2] Livingstone, Neue Missionsreisen I 316 f.
[3] Hübner, Spaziergang um die Welt I 131.
[4] Andree, Forschungsreisen II 216 237.
[5] Humboldt, Reise in die Äquinoktialgegenden IV 102 f.
[6] Waitz-Gerland, Anthropologie VI 631.
[7] Hübner a. a. O. I 102 129 f. Baker, Der Albert N'Yanza 216.
[8] Hübner, Spaziergang um die Welt I 131.

Der Neger kennt umgekehrt seinen Vater nicht. Darum darf man auch über den Vater sagen, was man will, das geht ihn nichts an, während er doch auf das empfindlichste gekränkt wird, wenn man seine Mutter schmäht[1]. Hier haben wir somit noch jetzt die gleichen Zustände, wie sie uns aus alter Zeit von den Libyern berichtet werden[2], wir könnten demnach, wenn die Auslegung von Bachofen[3] und von Giraud-Teulon[4] richtig wäre, daraus die Schlußfolgerung ziehen, daß die heutigen Neger noch immer keine andere Ehe kennten als die der unterschiedslosen Horden- oder Clanehe, und daß die Mormonen bis zur Stunde unter dem Gesetze des sogenannten Mutterrechtes ständen.

15. Die dritte Ursache für die Zerstörung des häuslichen Lebens wirkt aber vielleicht noch verderblicher als die beiden genannten, nämlich die Ehescheidung. Nach allen Zeugnissen führt die Leichtigkeit der Scheidung eine unglaubliche Lockerung der Sitten mit sich, so bei den Indianern[5], in Arabien[6], in Japan und fast noch mehr in China[7]. Es ist auch auffallend, daß es der Kirche bald gelang, die Vielweiberei zu beseitigen. Aber mit dem eingewurzelten Hang zur Ehescheidung hatte sie lange fortzukämpfen, zumal bei den Kelten[8]. Und als Humanismus und Reformation im Bunde miteinander den großen Bruch mit der christlichen Vergangenheit vollzogen, war das Scheidungsrecht fast eines der ersten Dinge, die sie wie ein unveräußerliches Menschenrecht zurückforderten. Seit-

[1] Andree, Forschungsreisen I 150.

[2] Herodot. 4, 180, 6. Aristot., Polit. 2, 1 (3), 13.

[3] Bachofen, Das Mutterrecht 16 f.

[4] Giraud-Teulon, Les Origines du mariage et de la famille 429.

[5] Waitz, Anthropologie der Naturvölker III 105.

[6] Wrede, Reise in Hadhramaut (herausg. von Maltzan) 220.

[7] Hübner, Reise um die Welt II 133 f.

[8] Walter, Das alte Wales 419 f.

dem haben sich denn auch die Folgen davon in einer Weise geltend gemacht, daß man, ohne ungerecht zu sein, sagen kann, sie überträfen die der Polygamie. Sie sind in der Tat oft nichts anderes mehr als bare Vielweiberei, nur ohne deren Unbequemlichkeiten. Den Neger hat die Erwerbung seiner Frauen ein schönes Geld gekostet. Ihr Unterhalt verzehrt auch nicht wenig. Und den Frieden unter einem so eifersüchtigen Heer aufrecht zu erhalten, mag ihm ebenfalls manchen Schweißtropfen auspressen. Auch der Moslem muß für seine zirkassischen Sklavinnen Heidensummen zahlen und nicht kleinere jährlich erlegen, um sie in erträglicher Laune und in leidlichem Frieden zu bewahren. Um alles das hat es der Europäer besser, dem eine verweltlichte Religion und eine nachsichtige Gesetzgebung eine so reiche Auswahl von Scheidungsgründen zur Verfügung stellen. Solange die sinnliche Neigung dauert, gut. Entschwindet sie, auch gut. Man macht sich von einer unbequem gewordenen Gesellschaft los, ist aller eingegangenen Verbindlichkeiten ledig und hat den Vorteil, ganz neu beginnen zu können. Daß dies aber den Leichtsinn weit mehr fördern muß, als wenn einer zu gleicher Zeit für eine Zahl von Frauen sorgen muß, deren Anforderungen, Launen und Zwistigkeiten den sorglosesten Lebemann zum Beten bekehren möchten, liegt auf der Hand. Und so könnte vielleicht den modernen, vom Christentum abgefallenen Humanismus, der sich zuerst durch den Protestantismus in die Kirche und nun durch die Zivilehegesetzgebung auch in die weltliche Ordnung der Dinge eingenistet hat, der Vorwurf treffen, daß es ihm besser gelungen sei, die Würde der Familie zu untergraben und den Ernst des ehelichen Lebens in eine Schule des Leichtsinns umzuwandeln, als allem Heidentum vor und nach Christus. Es bleibt eben überall das gleiche Gesetz in Kraft, daß der Abfall vom Übernatürlichen weiter von der Natur wegführt als die Nichtkenntnis von beiden.

16. Wir würden übrigens unsere Aufgabe einer Umschau über die Geschichte des häuslichen Lebens nur zur Hälfte gelöst haben, wenn wir nicht einen Blick auf die Behandlung geworfen hätten, die man den Kindern zu teil werden ließ. Dies ist freilich ein sehr dunkler Fleck in der Kulturgeschichte. Aber wer wissen will, bis zu welcher Verleugnung aller Natur die Menschheit es bringen konnte, darf sich am allerwenigsten die Wahrheit über diesen Gegenstand verhehlen.

Wiederum sind es die Griechen, die hier im schlimmsten Lichte dastehen. In Sparta erstickte, wie immer, die leidige Rücksicht auf den Staat die Stimme der Sittlichkeit und der Natur. Kein Bürger durfte nach dem Gesetz ein Kind aufziehen, ehe er es von der herzlosen staatlichen Behörde darüber hatte prüfen lassen, ob es stark genug für die spartanische Zucht sei. War es schwächlich, so mußte er es dem Tode weihen[1]. In Athen bedurfte es keines Gesetzes und keiner staatlichen Kommission. Hier reichten der Leichtsinn und die Sittenlosigkeit der Bewohner schon von selber hin, um die Natur zu verleugnen. Die Aussetzung der Kinder war etwas so Gewöhnliches, daß es eigene weibliche Personen gab, die man rief, um dieses Geschäft zu besorgen[2]. Häufig setzten diese Gehilfinnen der Sünde freilich die armen Geschöpfe nicht zum Tode aus, sondern brachen ihnen Hände und Füße, um sie als Krüppel zum Bettel zu verwenden, oder erzogen sie mit geraden Gliedern zum Laster[3]. Aber das alles schien so selbstverständlich, daß sogar Aristoteles, wie schon Plato in ähnlicher Weise getan[4], kein Bedenken trägt, anzuraten, man solle derlei Bestimmungen überall zum Gesetze machen. Mißgestalte Kinder solle man unbedingt nie aufziehen. Überhaupt solle der Staat nur eine gewisse Anzahl von Kindern

[1] Plutarch., Lycurg. 16, 1.
[2] Aristophan., Thesmoph. 505; Ranae 1190.
[3] Iustin., Apolog. 1, 27. [4] Plato, Rep. 5, p. 461, c.

erlauben, allen überzähligen solle man das Leben nehmen, ehe sie es erblickt hätten[1]. Also wahrhaftiger Malthusianismus längst vor Malthus. Nur Theben wird als der einzige griechische Staat genannt, der den offenen Kindermord nicht duldete. Nicht als ob dort den Eltern geboten gewesen wäre, ihre Kinder aufzuziehen — eine solche Zumutung darf man nicht erwarten von Griechen an Griechen, die nur leben, um die Lust des Lebens zu genießen und seine Beschwerden möglichst von sich fernzuhalten, — sondern wenn Eltern ein Kind nicht behalten wollten, mußten sie es zum Magistrat tragen. Dieser verkaufte es dann an Liebhaber solcher Handelsware und erteilte diesen dafür das Recht, um sich schadlos zu halten, das Kind als Sklaven zu behandeln oder zu verkaufen[2]. Älian rühmt dieses Gesetz als Ausfluß lobenswerter Humanität. Und gewiß, vom Standpunkte des Griechen aus war es das auch. Uns freilich schaudert vor einer solchen Humanität, zumal wenn wir bedenken, daß nach fünfzehn Jahren der wölfische Vater seinem eigenen Kind, ohne es zu kennen, auf seinen Lasterwegen begegnen oder es als Sklavin in sein Haus zurückkaufen konnte, wie die Kirchenväter so oft hervorheben[3].

Natürlich dürfen wir bei den eisernen, herzlosen Römern nicht mehr Humanität erwarten als bei den Griechen. Schon die sogenannten Gesetze des Romulus befehlen, nur die männlichen Kinder und die erstgeborne Tochter aufzuziehen[4]. Ungestalte Kinder gebietet das Zwölftafelgesetz zu töten[5]. Seneca berichtet es als selbstverständlich und allgemeines Herkommen, daß das auch wirklich so gehalten wurde[6]. Ja Livius er-

[1] Aristot., Polit. 7, 14 (16), 10.

[2] Aelian., Var. 2, 7.

[3] Iustin., Apol. 1, 27. Tertull., Apol. 9. Minucius Felix, Oct. 31. Clemens Alex., Paedag. 3, 3, 21.

[4] Rein, Privatrecht und Zivilprozeß der Römer 485.

[5] Cicero, Leg. 3, 8. [6] Seneca, Ira 1, 15.

zählt einen Fall, wo von Staats wegen eine Schar etruskischer Zauberer herbeigerufen und auf ihren Rat das arme Wesen lebendig in eine Kiste verschlossen und ins Meer geworfen wurde[1]. Aber nicht immer waren es bloß Mißgeburten, die so grausam behandelt wurden. Sogar Augustus befahl diese schauerliche Untat, um die Schande seines Hauses zu decken[2].

Noch häufiger als die Tötung der Kinder wurde deren Aussetzung gewählt. Dieses Mittel ist, wie schon die Väter betonten, noch unsittlicher und grausamer als die rasche Ermordung. Entweder mußte der hilflose Wurm elend verhungern, oder es fraßen ihn die Hunde[3]. Und doch war das vielleicht noch das bessere Los. Denn das jammervolle Leben einerseits und die unsittlichen Folgen anderseits, denen namentlich ein weggeworfenes Mädchen entgegenging, wenn es jemand aufhob und zur Sklavin, das heißt zum Laster erzog, lassen einen frühen Tod verhältnismäßig als Wohltat erscheinen. Gleichwohl war die Aussetzung noch in der späteren römischen Welt so häufig, daß sich die Kaiser Augustus, Vespasian, Titus, Domitian, Trajan beständig mit der Regelung der Angelegenheit befassen mußten, ohne daß Ordnung hätte können geschafft werden[4].

Daneben gingen, wie sich bei solchen Zuständen von selber versteht, alle jenen unnatürlichen Mittel her, wodurch sich ausgeartete Mütter der Last ihrer Kinder zu entledigen wissen, noch ehe diese das Licht der Sonne erblickt haben[5]. Und das betrachtete jene feine Welt als ihr gutes Recht, in das ihr niemand einreden dürfe. Vereinzelt gab es freilich deren, die über eine solche Unnatur ihre Bedenken hatten. Aber daß sie eine

---

[1] Livius 27, 37.

[2] Sueton., August. 65. Iuvenal. 2, 30 ff.

[3] Tertull., Apol. 9. Lactant. 6, 20 21.

[4] Plin., Ep. 10, 71 72.

[5] Seneca, Consolat. ad Helviam 16. Iuvenal. 6, 599. Epistola ad Diognetum 5.

himmelschreiende Sünde und durchaus gleichbedeutend mit Mord sei, das faßten nur die Juden[1] und die Christen[2].

Nicht einmal die Deutschen erschwangen sich so weit. Sie achteten das Leben des gesunden Kindes, das ist richtig[3]. Aber das Recht erlaubte auch ihnen die Tötung des schwachen[4]. Und mit welcher Zähigkeit sie lange Jahrhunderte an der tatsächlichen Ausübung dieses Rechtes festhielten, werden wir bei einer andern Gelegenheit sehen. So war es auch bei den Slaven[5]. Noch bis tief in das Mittelalter herab übten sie den Mord an ihren Kindern, zumal an den Mädchen, als wäre das ein unveräußerliches Naturrecht[6].

Im alten Indien herrschte ebenfalls die Unsitte der Kinderaussetzung[7]. Kinder, deren Äußeres nicht Kraft und Schönheit für später versprach, wurden kurzweg umgebracht[8]. Noch heute töten die vornehmen Inder die Mehrzahl der Mädchen, sie, die sich lieber die grausamste Marter und Tötung gefallen ließen[9], ehe sie eine Kuh schlagen würden. Auch in Siam[10] und in Japan[11] ist die Aussetzung der Kinder allgemein. Wo das Gesetz Mohammeds herrscht, gilt das Leben der Kinder begreiflicher Weise ebenfalls nichts[12]. In Arabien war man einst nicht damit zufrieden, weibliche Kinder, die ein Gebrechen hatten, einfach zu töten, sondern man begrub sie

---

[1] Iosephus Flavius, C. Apion. 2, 24.

[2] Athenagor., Leg. 35.

[3] Tacitus, Germania 19.

[4] Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer 403 455 ff.

[5] Hanusch, Wissenschaft des slavischen Mythus 144.

[6] Vita S. Ottonis 2, 4. 108 (Bolland. Palmé, Iul. I 357). Hipler, Christliche Lehre und Erziehung in Ermland 3.

[7] Kägi, Rigveda[2] 148. [8] Diodor. 17, 91, 5.

[9] Heber, Reise von Kalkutta bis Bombay II 372 f.

[10] Sammlung aller Reisebeschreibungen XVIII, Leipzig 1764, 169.

[11] Ebd. I (1748) 856.

[12] Sprenger, Mohammed I 82.

lebendig[1]. Jetzt ertränkt man sie[2]. Es ist merkwürdig, wie allgemein verbreitet diese Verachtung der Mädchen ist, und wie sie die Eltern sogar mit den ausgesuchtesten Grausamkeiten strafen zu wollen scheinen für das Verbrechen, das sie begingen, indem sie zur Welt kamen. So begraben die Guanas am Paraguay neugeborne Mädchen lebendig[3]. Die Manaos verbrennen mißgestalte Kinder lebendig, noch dazu unter besondern Zeremonien[4]. Die Hottentotten hängen ein Mädchen feierlich an einen Baumast auf oder vergraben es ebenfalls lebendig[5]. Selbst bei den Gallas, die doch sittenstrenger leben und bei denen die Frauen die Herrschaft haben, gilt die Geburt eines Mädchens als Unglück[6]. Die Neger morden krüppelhafte Kinder sehr häufig[7]. Die Polynesier haben eine wahre Affenliebe zu ihren Kindern. Dennoch töten sie diese häufig auf grauenvolle Weise, indem sie ihnen die Glieder brechen, sie lebendig begraben oder ersticken[8]. Und es bedarf dazu keines weiteren Grundes, als daß die Kinder zu laut schreien, daß sie den trägen Eltern zu viel Arbeit machen, oder daß die Mutter für ihre Schönheit fürchtet[9]; denn auch die schwarze und die braune Frau hält viel auf ihre Schönheit. Bei den Mikronesiern auf den Marianen und den Karolinen gebietet das Gesetz sogar die Tötung der Kinder. Nur die Vornehmen dürfen deren mehr als drei aufziehen. Die gewöhnliche Todesart ist aber das Lebendigbegraben[10]. Auch bei den Australiern[11]

---

[1] Malcolm, Geschichte von Persien (deutsch von Becker) I 145. Lavisse et Rambaud, Histoire générale I 433.

[2] Hammer-Purgstall, Gemäldesaal I 198.

[3] Martius, Ethnographie und Sprachenkunde I 121.

[4] Ebd. I 590.

[5] Sammlung aller Reisebeschreibungen V, Leipzig 1749, 161.

[6] Körner, Südafrika [2] 244.

[7] Waitz, Anthropologie der Naturvölker II 124.

[8] Waitz-Gerland, Anthropologie VI 137 ff 366.

[9] Ebd. VI 137 ff. [10] Ebd. V 2, 111. [11] Ebd. VI 779.

und den Fidschi-Insulanern, überhaupt bei den Melanesiern[1] ist Kindermord in Übung. Wo dieser nicht herrscht, erlaubt man sich andere Willkür. So verkauft der Neger seine Kinder in die Sklaverei. Denn, sagt er, sonst werden sie mich verkaufen, wenn sie groß geworden sind[2].

Einen besonders schlimmen Ruf genießen seit alter Zeit die Chinesen als barbarische Verächter des Kindeslebens. Natürlich sind auch sie nicht dem Schicksal der Ehrenrettung entgangen[3]. Dafür suchte man sogar die Missionäre zu verdächtigen, als hätten sie aus Ehr- oder Habsucht den Chinesen solche Greuel angedichtet, und als wüßten sie nichts Besseres zu tun, denn die in ihre Hände gefallenen Kinder zu taufen und dann dem Tode des Verschmachtens zu überantworten[4]. Solche Äußerungen richten sich selbst. Mit hämischem Spott auf die heldenmütigen Aufopferungen unserer Glaubensboten und Ordensfrauen wird die schwarze und nur zu verbürgte Wahrheit nicht umgestoßen, daß das Los der Kinder in China sehr traurig ist[5]. Wenn sonst nichts bekannt wäre als das, was die Verteidiger der Chinesen selber als Tatsache gelten lassen müssen[6], so wäre das schon genug. Die Missionäre tun den Chinesen nicht unrecht. Sie sagen ausdrücklich, daß es in China kein Gesetz gibt, das die Aussetzung der Kinder von Amts wegen befiehlt, wie in Sparta und Rom, oder es doch

---

[1] Ebd. VI 638 ff.

[2] Andree, Forschungsreisen in Arabien und Ostafrika II 379.

[3] Milne, La Vie réelle en Chine (trad. par Tasset) 38 ff. Lay, Die Chinesen, wie sie sind (übers. von Cramer) 47 f.

[4] Davis-Prichard, Chine I 242 f 370 f.

[5] Huc und Gabet, Wanderungen durch das chinesische Reich [3], Leipzig 1874, 330 ff. Macartney, Voyage dans la Chine (p. Castéra) III 181 f.

[6] Klemm, China 112. Davis-Prichard a. a. O. Letourneau, L'Évolution de la morale [2] 307.

erlaubt, wie bei den Germanen[1]. Ja sie berichten von manchen, wenn schon halben und kraftlosen Versuchen, dem Greuel Einhalt zu tun[2]. Wenn sie also das Anerkennenswerte nicht verschweigen, dann dürfen wir ihnen auch in dem glauben, was sie mit Bedauern erzählen. Sie teilen aber mit, daß die Chinesen in der Praxis mit dem Leben der Kinder schrecklich gewissenlos umgehen[3]. Die Zahl der Kinder, die mit Wissen und unter Duldung, ja vor den Augen der Behörden weggeworfen werden, ist groß. Im Jahre 1694 tauften die Missionäre deren 3400, im Jahre 1695 2639, im Jahre 1696 3663[4], ja im Jahre 1727 bloß innerhalb zwanzig Tagen 2410[5]. Zumeist sind es auch hier Mädchen, die so übel behandelt werden. Die Chinesen glauben kaum, daß das Weib eine Seele habe[6]. Männliche Kinder setzen sie nur in der höchsten Not aus. Aber das Mädchen schleudern sie weg wie eine verächtliche Last, werfen es ins Wasser, begraben es lebendig. Selbst Wohlhabende tragen solche zum christlichen Waisenhaus. So verhaßt auch diese Anstalt ist, so überwiegt doch oft die Stimme der Natur so weit, daß sie ihr Kind dahin bringen, statt es den Schweinen vorzuwerfen[7].

17. Das haben die Menschen aus der Natur gemacht, und zwar auf einem Felde, wo man glauben sollte, daß sie unvertilgbar sei. Wie werden sie erst mit ihr umgegangen sein in andern Dingen, wo das Herz nicht so laut spricht, wo das Blut eher gegen als für die Natur Zeugnis gibt? Wer hat

[1] Aimé-Martin, Lettres édifiantes III 24. Katholische Missionen 1893, 69—73.

[2] Aimé-Martin a. a. O. III 298 f. Vgl. Allgemeine Zeitung 1887, Nr 227, S. 3406.

[3] Weltbott Nr 227, 9, 23; Nr 630, 32, 75. Aimé-Martin a. a. O. III 292 ff 327 ff.

[4] Aimé-Martin III 72. [5] Weltbott Nr 342, 15, 83.

[6] Huc und Gabet a. a. O. 109 ff. Macartney III 181.

[7] Hübner, Spaziergang um die Welt II 399.

da den Mut, die Wahrheit zu leugnen, daß außerhalb der Kreise der übernatürlichen Offenbarung die Natur nirgends unversehrt geblieben ist?

Wenn wir die außerchristliche Menschheit in ihrem Familienleben betrachten, macht sie auf uns den Eindruck wie Job in seinem Elend. Alles hat der Arme verloren, alles, wodurch er ehemals glänzend und geachtet vor der Welt dastand. Da sitzt er auf dem Düngerhaufen, von häßlichem Aussatz überdeckt. Die ihn vordem geehrt und geliebt haben, können nur mit Ekel auf ihn sehen und ihm höchstens seine Not noch bitterer zu kosten geben. Das einzige, was ihm geblieben, ist sein Weib, man weiß nicht, ob zu seinem Trost oder um seine Betrübnis zu mehren. Er kann sich nicht helfen. Menschen helfen ihm auch nicht; sie könnten es nicht, selbst wenn sie wollten. Wenn ihm Gott nicht geholfen hätte, er wäre rettungslos verloren gewesen. Aber wo die Not groß, da ist die Erbarmung Gottes noch größer. Gott half. Er nahm ihm den Aussatz ab. Er machte ihn wieder gesund. Er versetzte ihn in seinen früheren Wohlstand zurück. Ja er verlieh ihm größere Gaben und dauerhaftere Freuden als je zuvor.

Job ist ohne Schuld in dieses Elend geraten, die Menschheit durch eigene Schuld. Das Elend war das gleiche, die Hilflosigkeit dieselbe. Hätte Gott nicht unverdiente Hilfe gebracht, der Mensch hätte sich nie mehr zu seiner ursprünglichen Natur zurückgefunden, die er so schimpflich zu Grunde gerichtet hatte. Aber Gott stellte ihm die alte, echte Natur zurück, indem er ihm noch mehr gab als sie, nämlich die übernatürliche neue Ordnung aller Dinge.

Das Weib außerhalb und innerhalb des Christentums.

18. Zwar fehlt unserem Leben, seitdem die Welt vom Christentum wieder abgewichen ist, Natürlichkeit und rechtes

Maß in hohem Grade. Trotzdem würden wir uns entsetzen, wenn wir heute die alte Welt um uns erneuert sähen. Denn daß man in solchem Grad ohne diese beiden Eigenschaften leben könne, wie die Alten das zu stande gebracht haben, das vermögen wir, Gott sei es gedankt, nicht zu begreifen.

Nirgends herrschte echte Natur und Wahrheit. Ohne Übertreibung nach der einen oder der andern Seite hin ging im Altertum kein Auftritt ab. In Rom[1] und in Griechenland[2] mußten bei einem Leichenzuge Klageweiber und Posaunenbläser und bezahlte Leidtragende den Schmerz der Hinterbliebenen mit Janitscharenlärm, mit Zerschlagen der Brust, mit Zerreißen der Wangen und wildem Geheul ersetzen, wie es noch im Orient und bei den Wilden Brauch ist und wie es bei uns die Unternehmungen für feierliche unchristliche Leichenbegängnisse möglichst nachahmen. War diese erkünstelte Szene vorüber, dann erholte man sich von der Mühe des Heulens durch ein üppiges Trauermahl und setzte dem Toten auf das Grab als Andenken jene schändlichen Verse voll höhnenden Witzes oder schmutziger Zoten, deren wir so viele in römischen und griechischen Inschriften lesen.

Da haben wir die echten Alten, wenn sie Gefühl zeigen wollen. Sie sind uns aber fast noch lieber, als wenn sie dieses ganz unterdrücken. Horatius Pulvillus erhält während des Opferns die Nachricht vom Tode seines Sohnes. Er entgegnet dem Boten: Man schaffe die Leiche fort, und fährt in der heiligen Handlung weiter[3]. Wir lassen es gelten, daß dies bei ihm nicht Kälte, sondern ein Ausfluß von religiöser Sammlung und von Starkmut gewesen sei. Aber abscheulicher Stumpfsinn ist es jedenfalls, wenn Stilpo der Philosoph so ausschließlich für seine eigene Ruhe und Bequemlichkeit lebt,

[1] Horat., Ars poet. 431. Plaut., Truculent. 481.
[2] Lucian. 50, 12 13 20.
[3] Liv. 2, 8.

daß er einem, der ihm das schlechte Leben seiner Tochter vorhält, nur das Wort entgegnet: Ist das ein Fehler von mir oder von ihr?[1] Unnatur ist es, wenn er auf die Nachricht, seine Tochter sei bei der Plünderung von Megara in die Hände der Sieger gefallen, nur die kalte Antwort gibt: Ich habe von dem Meinigen nichts verloren[2]. Und doch fand er Bewunderer und Nachahmer. Epiktet rät sich und jedem, der einen teuern Angehörigen verloren hat, sich mit den Worten zu trösten: Was geht mich der Vater an? Bin ich meine Frau? Habe ich einen unsterblichen Sohn gezeugt? Ist etwa der Freund mein Eigentum? Laß sie sterben und hüte dich, darüber deine eigene Ruhe zu verlieren[3].

Wir wissen schon selber, daß nicht alle Philosophen des Altertums so stumpf gedacht und so unmenschlich gehandelt haben. Allein es ist wieder ein Exzeß nach der andern Seite, wenn Solon, einer der sieben Weisen, der doch ein Gesetz gegen die damals üblichen barbarischen Ausbrüche des Schmerzes bei Todesfällen erließ[4], auf die falsche Nachricht vom Tode seines Sohnes selber anfängt, sich das Haupt zu zerklopfen und sich so maßlos zu gebärden, daß Thales das Lachen nicht verhalten kann[5], oder wenn Gordian der Alte, kaum daß er den Tod seines Sohnes vernommen, zum Stricke greift und seinem Leben ein Ende macht[6]. Ein wenig würdiges Ende, sagt sein Geschichtschreiber, für ein Leben, das nur mit Aristoteles und Plato, mit Cicero und Virgilius verbracht war![7]

Aber das sind die Alten in der Wirklichkeit, sie, von deren Würde, von deren Mäßigung, von deren Selbstbeherrschung

---

[1] Plutarch., Tranquill. an. 6.
[2] Seneca, Constantia 5.
[3] Epict., Diss. 3, 3, 5; 1, 15, 2; 22, 10; Man. 3 11; 14. 1.
[4] Plutarch., Solon 21, 6. [5] Ebd. 6, 6.
[6] Iul. Capitolin., Gordian. 16. [7] Ebd. 7.

uns die modernen Bücher so viel Wunderbares berichten. Sie reden freilich viel von der rechten Mitte, finden sie aber nie, weil nie den festen natürlichen Boden. Wahres, gesundes Gefühl, schlichtes, einfaches Wesen, ungezwungene Würde, gerade Herzlichkeit darf man bei ihnen nicht suchen. Alles ist auf die Spitze getrieben, erkünstelt feierlich, gemacht großartig oder wieder unerträglich schmutzig und cynisch gemein. Wenn sie in Angst geraten, und wäre es auch nur vor einem Nachtgespenst, erfüllen sie die Luft mit Winseln und mit Heulen, daß die Geister vor Schrecken Reißaus nehmen möchten[1]. Wenn sie der Schmerz überwindet, dann wüten sie und toben sie – wir werden später davon handeln[2] — wie Besessene. Und wenn sie sich freuen, dann kennen sie vollends keine Beherrschung und keinen Anstand mehr. Bei den Römern hatten doch nur an den Saturnalien und den Floralien Vernunft und Schamhaftigkeit Feierabend; bei den Griechen aber konnte keine Prozession, kein öffentlicher Tanz, insbesondere keine Komödie abgehalten werden, ohne daß die anstößigsten Dinge vor aller Augen Parade machten[3]. Das Treiben bei ihren Orgien aber kann man nicht mehr anders nennen denn wahnsinnig, bestialisch, dämonisch. Auch der größte Verehrer der Alten wird gestehen müssen, daß sie die zarten Saiten des menschlichen Herzens nicht kennen. Einer, der eine so große Vorliebe für sie hatte, daß er deshalb die bittersten Verfolgungen erlitt, muß ihnen nachsagen, sie seien voll Schalkheit und Neid, hoffärtig, prahlsüchtig und unbändig, ohne Herz und ohne Erbarmen[4]. Und leider können wir nur bestätigen, daß er sie nach dem wirklichen Leben gezeichnet hat. Wir sind zwar auch viel Böses in der Welt gewohnt. Müßten wir aber

[1] Virgil., Bucol. ecl. 3, 26 f. [2] Unten 16, 9.
[3] Herodot. 2, 49. Aristot., Poet. 4, 15. Plutarch., Cupidit. divit. 8.
[4] Röm 1, 29 ff.

unter jener alten Gesellschaft leben, wir würden doch einen solchen Mangel an Natur unerträglich finden.

19. Dafür liefert einen sprechenden Beweis die Behandlung, die das Altertum dem Weib angedeihen ließ. Entweder wurde dieses barbarisch unterdrückt wie bei den Wilden und dazu noch höhnisch und geringschätzig beurteilt wie nirgends bei den Wilden, oder es ward in einer Weise erhoben, daß nur noch ein Schritt zur Vergötterung fehlte.

Das gewöhnliche im Altertum ist rohe Verachtung und Mißhandlung des Weibes. Darin sind Griechen und Römer eins, wie wir im vorausgehenden bereits zur Genüge gesehen haben. Eine harte Behandlung ist übrigens immer noch weniger wehetuend als ein entehrendes Urteil. Gerade dieses aber haben die Alten dem Weib am wenigsten erspart. Damit haben sie es wahrscheinlich mehr verdorben als durch ihr ungerechtes Benehmen und durch ihre Gesetze, die alle darauf berechnet waren, es zu entwerten. Denn niemand artet so leicht aus als das Weib, wenn man ihm nur mit verächtlichem Hohn begegnet. Je empfindsamer es auf der einen Seite dafür ist und je weniger es sich auf der andern dagegen wehren kann, um so größeren Schaden nimmt es davon.

Das griechische Weib muß sich aber gefallen lassen, daß man im Theater sagt, alle Meerungeheuer, Wassersnot und Feuersbrunst, Armut und jedes Unheil, alles sei nichts gegen das, was man in dem einzigen Wort Weib zusammengefaßt habe, weil keine Sprache der Welt hinreiche, die Summe aller in ihm beschlossenen Übel zu erklären; sollte die Gottheit das Weib geschaffen haben, so müßte sie sich den Vorwurf gefallen lassen, daß sie die Ursache des größten Übels und eine Feindin des Menschengeschlechtes sei[1]. So schlecht das Weib zum Guten zu brauchen sei, so gut sei es zum Schlechten zu brauchen[2].

[1] Euripid., Fragm. 880 (Wagner).
[2] Euripid., Medea 407 f.

Darum solle man ihm nie einen guten Rat geben, da es ihn doch nur zum Bösen mißbrauche[1], und es nie unterrichten, weil es dann noch mehr Unheil stifte, als wenn man es ganz und gar vernachlässige[2]. So das Urteil der Griechen.

Bei den Römern der älteren Zeit finden wir zwar keine so geringschätzigen Aussprüche, solche beginnen erst mit Juvenal und Martial; die Behandlung aber, die das Weib in Rom erfuhr, zeugt wahrlich auch nicht von großer Achtung. Immerhin hatte die Griechin Grund, das Los der Römerin in den besseren Zeiten der Republik zu beneiden.

Um so mehr verloren die Römer allen Halt, als sich mit ihrem Niedergang seit der Kaiserzeit das weibliche Geschlecht für die bisher erlittene Unterdrückung zu rächen begann. Auch in Griechenland war mit dem Sinken des Volksgeistes ein gewaltiger Umschwung eingetreten, aber doch nicht von so bedenklichem Einfluß wie in Rom. So verachtet vordem das griechische Weib gewesen war, so maßlos wurde es zuletzt gefeiert, freilich — es müßte sich nicht um Griechen handeln — nicht die ehrenhafte Frau, sondern jene Klasse von Wesen, die es verstanden, dem Laster eine elegante und geistreiche Hülle umzuwerfen. Und das verstanden die Schülerinnen der Aspasia mit solchem Erfolg, daß sie nicht bloß die öffentliche Sitte, sondern selbst die Wissenschaft und die Literatur, ja auch das staatliche Leben unter ihren Einfluß brachten und zu Grunde richteten. Wie sehr Perikles und Alexander unter ihrer Macht standen, ist bekannt. Das Beispiel solcher Männer und der sinnliche, leichtsinnige Charakter der Griechen brachten es mit sich, daß die verworfensten Geschöpfe geradezu politische Herrschaft und öffentliche Verehrung an sich rissen. Phryne und Lamia konnte man lange Zeit als die eigentlichen Beherrsche-

[1] Menander, Incerta fragm. 156.
[2] Euripid., Fragm. 110 (Wagner).

rinnen Griechenlands betrachten. Der Phryne wurde eine Statue in Delphi gesetzt[1], der Lamia zu Ehren erbauten die Thebaner[2] und Athener[3] Tempel. Pythonice erhielt nach ihrem Tod ein Grabdenkmal, wie nach der Versicherung des Pausanias kein zweites auf griechischem Boden stand[4]; weder Perikles noch Cimon noch Miltiades hatten ein gleiches[5]. Von der Zeit an, da Griechenland aufhörte, eine politische Rolle zu spielen, warf sich der Ehrgeiz dieser ausgearteten Frauen auf Wissenschaft und Literatur, und die bedeutendsten Philosophen gaben sich dazu her, ihnen zu huldigen und sie in die Welt einzuführen. So hängte sich Stilpo an die Nikarete[6]; Plato zählte unter seinen Schülern die Lasthenia und die Axiothea[7]; Leontium wurde durch ihre Verbindung mit Epikur[8] und mit Metrodorus[9] so selbstbewußt, daß sie es wagte, sogar gegen Theophrast schriftstellerisch aufzutreten[10]. Welche Einwirkung diese unseligen Frauenspersonen auf die Kultur und die Schriftstellerei jener Zeit gehabt haben, ersieht man am besten daraus, daß eine ganze Literatur über sie entstand, aus der uns Athenäus in seiner Art viele Überreste erhalten hat. Das alles sind echt griechische Überschwenglichkeiten.

Die römischen waren anderer Art, weil echt römisch, aber noch verhängnisvoller. Die Römerinnen der späteren Zeit geizten nicht weniger danach, den Gang der schönen Wissenschaften und der Künste zu leiten, als ihre griechischen Vorbilder. Da-

[1] Alcetae fragm. 1 (Müller, Histor. Graec. IV 295).
[2] Polemon. Ilien. fragm. 14 (ebd. III 120).
[3] Democharis fragm. 3 (ebd. II 449 f).
[4] Pausan. 1, 37, 5.
[5] Posidon. Apam. fragm. 23 (Müller III 259). Dicaearchi Messen. fragm. 72 (II 267). Plutarch., Phoc. 22, 1.
[6] Diogen. Laert. 2, 114.
[7] Ebd. 3, 46; 4, 2. Clem. Alex., Strom. 4, 19, 122.
[8] Diog. Laert. 10, 4 5.
[9] Ebd. 10, 6 23. [10] Cicero, Nat. deor. 1, 33.

neben warfen sie sich aber auch auf alle jene roheren Tätigkeiten, die dem Geist ihres Volkes mehr entsprachen, angefangen vom Faustkampf bis hinauf zum Tierkampf und zum Gladiatorengemetzel. Was aber den Ehrgeiz dieser emanzipierten Damen vor allem anlockte, das war das Führen von Prozessen und die Leitung der hohen Politik. Sie fanden denn auch, wie wir später ausführlicher besprechen müssen[1], dank der Ausartung des römischen Volkes, für alle diese unweiblichen, zum Teil unmenschlichen Tätigkeiten den fruchtbarsten Boden. Je unnatürlicher sie sich gebärdeten, desto mehr wurden sie angestaunt, ja als höhere Wesen verehrt. Eine ganze Reihe dieser Damen, meist gerade die verhängnisvollsten Unholdinnen, wurden nach ihrem Tode durch feierlichen Senatsbeschluß den Göttern beigezählt, in deren Gesellschaft sie allerdings recht wohl paßten, so Livia[2], Drusilla[3], Poppäa[4], die höchst anrüchige Faustina[5], die Gemahlin des Antoninus Pius, und die greuliche Faustina[6], die Gattin und die Schande des bedauernswerten Mark Aurel. Eine derartige Verkehrung der dem Weib gebührenden Stellung mußte aber noch viel schlimmere Wirkungen nach sich ziehen als das griechische Unwesen. Dieses beschränkte sich auf eine Klasse von Frauen, die zwar unsägliches Verderben anrichteten, an denen aber nichts mehr zu verderben war. In Rom verdrehte das Unheil den Matronen, den Frauen, die an der Spitze der Gesellschaft standen, Herz und Kopf. Daher das schreckliche Unheil, das nun über Familie, Gesellschaft und Staat hereinbrach.

20. Wir wollen mit dem Gesagten keineswegs behauptet haben, daß die gerügten Extreme nur den Alten zur Last

[1] III. Bd, 13. Vortrag, 11 ff.
[2] Sueton., Claud. 11. [3] Sueton., Calig. 24.
[4] Tacit., Ann. 15, 23; 16, 21.
[5] Iul. Capitolin., Anton. Pius 6.
[6] Iul. Capitolin, Anton. Philos. 26.

fallen. Wo das Christentum nicht die volle Herrschaft über die Geister führt, bewegt sich die Welt so ziemlich zu allen Zeiten auf den gleichen Bahnen.

Weder der Neger[1] noch der Muselmann[2] glaubt an die Tugend des Weibes. Viele rohe Völker alter[3] wie neuer[4] Zeit — mitunter auch Gebildete unserer Tage — betrachten das Weib als schlechterdings unfähig zum Guten, als ein Wesen, das nur von Leidenschaft getrieben werde und deshalb willenlose Beute für die eigene und für die Leidenschaft des Mannes sei, wo es durch keine Schranke gehindert werde. Darum erlaubt der tugendstolze Mann denen, die noch durch keine Bande gefesselt sind, alles; ja er fördert auf jede Weise ihren Leichtsinn, um ihre Jugend und Unerfahrenheit für seine unlautern Zwecke auszubeuten. Sind sie dann über die Jahre der ersten Blüte hinaus und an einen Mann gebunden, so werden sie um so enger eingeschlossen und mit desto größerem Mißtrauen bewacht[5]. Trifft das Weib des Wilden auch nur zufällig mit einem Fremden zusammen, so kann ihm das die ärgste Mißhandlung, ja den Tod zuziehen[6]. Was die Frau des gebildeten Europäers von der Eifersucht zu leiden hat, das entzieht sich oft aller Beschreibung. Manche verwundern sich über den Gegensatz zwischen der Schmeichelei gegen das junge Geschlecht und der Rücksichtslosigkeit wider die Hausgenossin. Nach dem Gesagten hängt beides auf das engste zusammen.

---

[1] Andree, Forschungsr. I 382; II 54 381.

[2] Maltzan, Reise nach Südarabien 96.

[3] Herodot. 1, 93, 4; 5, 6, 1. Pompon. Mela 2, 2, 4.

[4] Trollope, Australia (Tauchnitz) III 258. Andree a. a. O. II 356. Waitz, Anthropologie II 112 438 522; III 111 382 423; IV 278; V 2, 105; VI 122 630 774.

[5] Plutarch., Themistocl. 26, 4.

[6] Sammlung aller Reisebeschr. IV, Leipzig 1749, 316 367 657.

Wir verraten also durchaus keine Geheimnisse, wenn wir behaupten, daß man nicht bis zu den Wilden zu gehen brauche, um ähnliche Erfahrungen zu machen, noch auch, um zu sehen, wie der Mann das Weib nicht selten ärger belastet als seine Tiere. Der rohe Stolz des alten Germanenhäuptlings oder des Negerfürsten, der mit einer großen Anzahl von Weibern ebenso prahlt wie der Sportliebhaber mit einem wohlgefüllten Rennstall, hat zu allem andern hinzu einen höchst eigennützigen Hintergrund: je mehr solcher Wesen im Hause, je mehr Hände, die ohne Lohn arbeiten. Sicherlich hat manche arabische Frau Grund, das Lieblingspferd ihres Gebieters, manche Eskimofrau ebensoviel Anlaß, das Renntier und den Hund des Mannes zu beneiden. In unsern zivilisierten Ländern und Zeiten aber finden sich Tausende und Tausende von Frauenspersonen, bei denen ähnliche Gedanken ebenfalls verzeihlich wären. Die grauenhafte Entwürdigung des Weibes, die der Liberalismus während seiner höchsten Blüte in den Fabrikbezirken, in den düstern Arbeitervierteln und in den glänzenden Läden der Großstädte gefördert hat, die Mißhandlung, die sich manche angesehene Frau zu Hause gefallen lassen muß, übertrifft mitunter die Zustände bei den Wilden.

Auf der andern Seite fehlt es auch in jüngeren Zeiten nicht an den mannigfachsten Nachbildungen der übertriebenen Huldigung, die das sinkende Altertum dem Weib entgegengebracht hat. Bekannt ist der sinn- und maßlose Frauendienst, den das Mittelalter vom Beginn und noch mehr von der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts an, also seit dem raschen Niedergang seiner glänzenden Kultur, zu treiben begann. Diese Art von Vergötterung des Weibes hatte wenigstens keinen Einfluß auf das öffentliche Leben, da sie sich als romantische Narrheit auf das Privatleben beschränkte. Schlimmere Folgen zog die Galanterie nach sich, die seit der Mitte des 17. Jahrhunderts vom französischen Hof aus die Welt vergiftete: sie

hat in allen Stücken die größte Ähnlichkeit mit den Sitten der griechischen Hetärenzeit. Und wieder einen andern Charakter, in vielen Stücken der spätrömischen Emanzipation gleich, trägt der moderne Frauenkult: selbst ein starker Anklang an die Apotheose fehlt hier nicht.

Aus dem zuletzt Gesagten ergibt sich übrigens, um das nebenbei zu bemerken, wie irrig und willkürlich die Voraussetzungen sind, auf die sich die Theorie vom sogenannten Mutterrecht und von der Gynäkokratie stützt. Sie geht von der ebenso willkürlichen als rohen Annahme aus, daß in der Urzeit die noch halb tierischen Triebe, die jeder Bändigung und Ordnung spotteten, dem weiblichen Geschlechte das Übergewicht verschafft haben sollen, ein Übergewicht, das lange selbst nach Abgrenzung der bisher herdenartig lebenden Menschentiere in Familienverbände fortgedauert habe. Daraus folgert diese empörende Lehre, daß, wo immer ein Übergewicht des weiblichen Geschlechtes in gesellschaftlichen Fragen auftrete, dies stets als Überrest aus jener älteren Kulturstufe oder als eine Erinnerung daran betrachtet werden müsse, und schließt daraus, daß alle die sittlichen Übelstände, die sich daran knüpfen, Wesensbestandteile der anfänglichen Menschengemeinschaft und Erneuerungen der ursprünglichen Sitten seien. In Wahrheit zeigt uns aber die Geschichte gerade das Gegenteil hiervon. Wo das Weib in der Gesellschaft die herrschende Stellung einnimmt, da hat sich die Natur der Dinge umgekehrt, da haben sowohl Mann als Weib ihren natürlichen Rang getauscht, da sind sowohl in sittlicher wie in sozialer Hinsicht tiefeingreifende Veränderungen vor sich gegangen. Ganz begreiflich deshalb, daß eine solche Umstürzung der richtigen Ordnung geschichtlich immer und überall dort eintritt, wo eine Kultur ausartet und wo ein Geschlecht, das sich zu einer gewissen Höhe der Bildung emporgearbeitet hat, durch äußere Überfeinerung und innere Fäul-

nis seiner geistigen Gesundheit und seiner sittlichen Kraft verlustig wird.

21. So weit die Tatsachen. Um nun über sie ein richtiges Urteil fällen und um daraus Schlüsse ziehen zu können, mit denen der Kulturgeschichte gedient ist, ist es gut, sich mit einer gewissen Kühlheit des Herzens zu waffnen; denn ohne Maßlosigkeit, so scheint es, kann die Menschheit nicht bleiben, wenn vom Weibe die Rede ist. Wissen es die einen nicht tief genug herabzusetzen, so machen es die andern wieder zur wahren Göttin. Viele Schriftsteller insbesondere verlieren alle Besinnung und alle Haltung, sobald die Sprache auf die Frauen kommt. Ihnen zufolge ist jeder ein Ausbund von Roheit, wenn er nicht im Weib die Krone der Schöpfung verehrt, und unfähig, ein Wort in Dingen der Kultur zu sprechen, wer nicht von dem Satz ausgeht, daß das unergründlichste aller Mysterien das Frauenherz sei. Wir lassen uns durch derlei Überschwenglichkeiten nicht einschüchtern. Wir gestehen offen, daß wir auf Weibernarren wie Ulrich von Lichtenstein und Bodenstedt ebensowenig geben als auf Weiberfeinde wie Schopenhauer und Strindberg. Maßlose Schmähreden wider das Weib machen auf uns den Eindruck, als spräche daraus jene Gesinnung, die der Chor im Cyklopen des Euripides ausdrückt:

O gäb' es doch auf dieser Welt
Kein Weib als bloß zu meinem Dienst![1]

Und sinnlose Vergötterungen des weiblichen Geschlechtes lassen ohnehin ihre wahre Bedeutung so unverhüllt durchschimmern, daß man sich nur wundern muß, wie ein Weib, das auf seine Ehre hält, sie für etwas anderes als für den größten Schimpf hinnehmen kann. Wer die falsche Galanterie gegen die Frauen für etwas anderes ansieht denn für ein auf die weibliche Eitelkeit und Schwäche berechnetes Mittel, sie zum Spielball

[1] Euripid., Cyclops 186 f.

für den Mann und zum Werkzeug für seine Leidenschaft zu machen, der muß ein großes Maß von Unkenntnis des menschlichen Herzens oder von Unaufrichtigkeit haben. Darum ist auch die ganze große Literatur über die Frauen meist so unbrauchbar, weil so unaufrichtig, so maßlos, so übertrieben. Ein neuerer Schriftsteller, der ein großes Werk über die Frauen geschrieben hat — der Titel mag aus dem Spiele bleiben —, beginnt mit der Frage, ob sie Engel oder Teufel seien. Eine solche Gegenüberstellung zeigt schon, wessen wir uns auf diesem Gebiete zu versehen haben. Sie sind weder das eine noch das andere, sondern ein Teil des Menschengeschlechtes, darum *ebenso zu beurteilen* wie dieses selber.

Vor allem müssen wir also von der Erörterung dieser Frage alle *Schöngeisterei* und alle Schönseeligkeit ausschließen. Wir wissen auch die Ästhetik zu schätzen und sind keineswegs stumpf für das, was das weibliche Geschlecht zu ihrer Förderung getan hat. Aber mit der Frauenfrage hat sie nichts zu schaffen. Bei manchen Büchern über diesen Gegenstand möchte man glauben, sie seien nur vom Standpunkte des Malers und des Bildhauers aus geschrieben oder von dem des lyrisch gestimmten Jünglings, der in der ganzen Schöpfung nur *eine* Flamme und nur *eine* Harmonie und nur *einen* Wohlgeschmack wahrnimmt, die Erwählte seines Herzens. Aber selbst vom Gesichtspunkte der Ästhetik aus sind solche Urteile unstatthaft. Denn wie lange muß der Maler und der Lyriker suchen, bis er seine Anforderungen auch nur einmal in bescheidenster Weise verwirklicht findet! Sicher aber haben die Sitten- und die Seelenschilderer und die Dramatiker auch ein Wort in der Lehre vom Schönen mitzureden; diese aber werden kaum anders können als gestehen, daß sie auf ein Modell des Schönen in der Frauenwelt leicht hundert für das Häßliche finden.

Indem wir aber die Ästhetiker der drei letztgenannten Klassen über ihre Ansicht befragen, haben wir die Frage bereits

auf das sittliche Gebiet verlegt, von dem aus sie vor allem beurteilt werden muß. Um es kurz zu sagen: das Weib hat ein Recht nur auf jene Ehren, die es sich durch sein sittliches Verhalten verdient. Das männliche Geschlecht ist als das stärkere verpflichtet, dem weiblichen um seiner Schwäche willen mit Duldung und Schonung zu begegnen; wenn aber das weibliche auf Ehre Anspruch erhebt, so muß es sich diese selber verdienen, denn die Ehre ist nur die äußere Anerkennung des *inneren Verdienstes*. Sowenig also der Mann ein Recht hat, das Weib zu entwürdigen oder zu unterdrücken, so wenig hat das Weib ein Recht auf eine Ehre, die es sich nicht durch seine Tugenden verdient hat.

Für das Urteil über die weibliche Tugend, mit andern Worten, über den Wert des Weibes sind aber einzig die Grundsätze maßgebend, die für die Beurteilung *der menschlichen Tugend überhaupt* gelten. Auch *das Herz des Weibes ist kein unerforschliches Geheimnis*. Seine Geistesgaben, sein Herz, sein Wille, sein Gewissen sind die allgemein menschlichen Fähigkeiten. Seine Launen sind kein heiliges Vorrecht, seine Schwächen nicht der schönste Zierat des menschlichen Herzens, seine Fehler kein Beweis dafür, daß keine Macht den Abgrund seines Herzens durchforschen könne. Es hat dieselben Sittengesetze über sich wie der Mann, dieselbe sittliche Freiheit, dieselbe Erkenntnis von gut und böse, und wenn ihm in manchen Stücken die Geistesschärfe und die Willenskraft des Mannes fehlen, so ersetzt es diese überreich durch sein rascheres Gefühl und seine zartere Empfindung.

Betrachten wir also die Frauenfrage vom *sittlichen* Standpunkt aus, so ist das Urteil kurz dies: das Weib hat nur dann Anspruch auf gleiche Ehre mit dem Manne — auf höhere nie —, wenn es sich deren durch seine sittliche Haltung wert macht. Dazu aber reichen seine Gaben durchaus hin.

Die Frage hat indes eine weitere Seite, eine gesellschaftliche. Von hier aus betrachtet hat das Weib schon seiner natürlichen Stellung zufolge gleiche Rechte wie der Mann. Ohne das Weib ist keine Familie möglich, ohne Familie gibt es keine Gesellschaft, wenn wir anders Gesellschaft als die nach den Gesetzen Gottes und der Natur geordnete organische Menschengemeinschaft verstehen. In der Familie aber hat das Weib, wenn es auch dem Mann im Rang untergeordnet ist, eine Aufgabe zu erfüllen, welche der des Mannes durchaus ebenbürtig zur Seite steht. Diese Gleichstellung schließt begreiflicherweise für das Weib die ernste Aufgabe in sich, daß es seine Pflichten in der Familie — denn das sind seine gesellschaftlichen Pflichten — mit derselben Treue und derselben Hinopferung vollziehe, die vom Manne gefordert werden. Entzieht es sich dieser Forderung, so erhält der Mann allerdings nicht das Recht, es aus seiner von der natürlichen Ordnung angewiesenen Stellung zu verdrängen, aber es kann sich auch nicht darüber beschweren, wenn ihm alsdann dieses Los auferlegt wird.

Dies die beiden Gesichtspunkte, unter denen die Frauenfrage vor allem zu betrachten ist. In unserer materialistischen Zeit ist es allerdings Mode geworden, seitdem man die soziale Frage nur noch als Erwerbsfrage auffaßt, auch den vorliegenden Gegenstand ausschließlich vom ökonomischen Standpunkt aus zu untersuchen. Das ist aber eine untergeordnete Frage, die ohne allzuviel Mühe wieder ins reine gebracht werden kann, wenn die Hauptsache geordnet ist. Eine solche Betrachtungsweise tut auch dem weiblichen Geschlecht fast die gleiche Schmach an wie der Negerfürst, der das Weib nur als Arbeitswerkzeug und als Mittel zum Erwerbe kennt.

Noch weniger berührt uns hier der moderne Versuch, die Frage auf den politischen Boden zu verpflanzen. Wir werden darüber im vierten Bande handeln und zeigen, daß die Frau nur dann für das große Ganze segensreich wirkt, dann aber

auch segensreich genug, wenn sie ihrer gesellschaftlichen Stellung, vor allem ihrer Aufgabe in der Familie gerecht wird.

Die neuesten Versuche endlich von Wallace, Galton und so vielen andern Jüngern der darwinistischen Schule, die Frauenfrage, wie die soziale Frage überhaupt, auf das Gebiet der Biologie zu übertragen, können uns am allermeisten gleichgültig lassen. Wir geben zu, daß die fortwährende Verkümmerung des Menschengeschlechtes zu einem großen Teil auf die Verkrüppelung des weiblichen Geschlechtes zurückzuführen sei. Daraus folgt aber nicht, daß das richtige oder gar das einzige Mittel, um dem Weib eine günstigere gesellschaftliche Stellung und eine gesündere sittliche Haltung, und um der Gesellschaft die so notwendige Erneuerung zu verschaffen, in jenen biologischen Experimenten bestehe, mit denen sich die materialistische Erziehungslehre und Volkspädagogik abquält. Die Anstrengungen um Verbesserung der menschlichen Rasse, wie man sich heute, im Zeitalter der Hippik und des Sports, so gerne ausdrückt, haben bis zu einem gewissen Grad ihre Berechtigung, aber die soziale Frage und die Frauenfrage werden sie nicht lösen. Alle die Einrichtungen, die man jetzt in England vielfach unter dem Titel der bürgerlichen Kirche begreift, Volksküchen, Bäder, öffentliche Waschanstalten, Turnen, Schwimmen, Sorge für gesunde Luft, für Volksbelustigungen und Spaziergänge u. dgl. m., führen häufig eher dazu, die Menschen noch weichlicher und widerstandsloser an Leib und Seele zu machen. Davon aber eine Verbesserung der Lage zu erwarten, ist eine Überschwenglichkeit, die leider viel zu realistisch ist, als daß man sie um ihres kindlichen Idealismus willen entschuldigen könnte. Etwas mehr Abhärtung, sittliche wie körperliche, Vereinfachung des Lebens, Enthaltung von geistigen Getränken, ernstliche Askese und christliche Abtötung, das wären sehr leichte, sehr sichere und zudem kostenlose Mittel, die ganz andere Wirkungen nach sich zögen.

22. Das Gesagte macht es verzeihlich, wenn wir die Frauenfrage den Tummelplatz der menschlichen Ratlosigkeit und das Versuchsfeld für Hirngespinste und Wunderlichkeiten nennen. Und doch ist sie ihrem Wesen nach sehr einfach und klar. Die Frau hat als sittliches Wesen und innerhalb der Gesellschaft keine andere Aufgabe als der Mensch überhaupt, also die Pflicht, sich selber zu *vervollkommnen* und sich der Menschheit *nützlich* zu machen. Somit obliegt ihr dieselbe Verpflichtung wie dem Mann, ihre Leidenschaften zu läutern, ihre Anlagen zu veredeln und nach Tugend zu streben, und derselbe Beruf, ihre sozialen Aufgaben zu erfüllen, d. h. ihre Fähigkeiten und ihre Tätigkeit so zu verwerten, daß auch das Ganze davon seinen Vorteil ziehe.

Demgemäß kann man kein Wort denken, das naturwidriger und antisozialer wäre als das Wort Emanzipation. Nicht mit Emanzipation wird dem Weib und der Gesellschaft geholfen, sondern einzig durch *Manzipation*, dadurch, daß es sich fester an seine Pflicht und an den Dienst gegen die Gesellschaft bindet. Eine Frau, die sich emanzipiert, die sich, mit andern Worten, für ungebunden erklärt und wie pflichtenlos beträgt, ist ebenso wertlos und der Ehre unwürdig wie der Mann im gleichen Fall. Keiner hat ein Recht auf Ehre, der sich ihrer nicht durch seine sittliche Haltung würdig macht, keiner ein Recht auf eine gesellschaftliche Stellung, wenn er sich nicht ernstlich bestrebt, in der Gesellschaft eine nützliche Stellung einzunehmen.

Das also sind die beiden wesentlichen Pflichten des Weibes und die beiden Bedingungen, die es erfüllen muß, wenn es sich den ihm gebührenden Platz erobern will.

23. Diese beiden Aufgaben dem Weib ernstlich vorgehalten zu haben, ist das Verdienst des Christentums. Noch mehr: es hat auch das Weib dazu *erzogen* und ihm durch seinen Geist die Kraft eingeflößt, jene Aufgabe in der Tat zu erfüllen. So hat es den Grund zur Erhebung des Weibes gelegt, nicht

durch ästhetische Schwärmerei oder durch sinnliches Tändeln, sondern durch die prosaische Lehre von der Pflicht, die jedoch durch die Poesie der Religion verklärt wurde.

Gerade in der christlichen Behandlung des Weibes zeigt sich der verklärende, poetische Einfluß der Religion. Die christliche Sittenlehre geht mit dem Weib keineswegs um wie mit einem nutzlosen Spielzeug oder einem Werkzeug der Sinnenlust. Sie hält ihm vielmehr seine Fehler wie seine Pflichten so ernstlich vor, daß sich viele daran stoßen und von Geringschätzung des Weibes sprechen. Dessenungeachtet erweist sie hinwiederum dem Weib Ehren, die nicht höher sein könnten. Sie erblickt eben in jedem Weib ein Mitglied jenes Geschlechtes, aus dem der Trost des Christenherzens, die Mutter der Gnade, die Königin aller Erlösten hervorgegangen ist. Die christliche Ehrung des Weibes ist nichts anderes als der Ausdruck des Dankes für die Gnade der Erlösung, ein Abglanz der Verehrung gegen die Mutter des Herrn.

Aus dieser Quelle entsprang und entspringt der wahre christliche Frauendienst. Da ging der edle Rittersohn, selbst eine der hehrsten Rittergestalten des Mittelalters, der süße Heinrich Seuse, einmal über Feld, und auf einem schmalen Steg begegnete ihm eine arme ehrbare Frau. Da die Frau nahe zu ihm kam, wich er vor ihr von dem trockenen Weg in die Nässe und ließ sie vorbeigehen. Die Frau kehrte sich um und sprach also: Lieber Herr, was meint Ihr damit, daß Ihr, ehrbarer Herr und Priester, mir armen Frau so demütiglich weichet, da ich viel billiger Euch sollte gewichen sein? Da sprach er: Eja, liebe Frau, meine Gewohnheit ist, daß ich allen Frauen gern Zucht und Ehre biete um der zarten Mutter Gottes vom Himmelreich willen. Sie hob ihre Augen und Hände gegen Himmel auf und sprach also: Nun bitte ich dieselbe ehrwürdige Frau, daß Ihr von dieser Welt nimmer scheidet, Euch geschehe denn etwas besonderer Gnade von ihr,

die Ihr an uns allen Frauen ehret. Er sprach: Dazu helfe mir die reine Frau vom Himmelreich![1]

24. Sicherlich darf man die ganze Welt auffordern, ein ähnliches Beispiel von zarter und aufrichtiger Verehrung der Frauen beizubringen, wie es uns hier ein Heiliger der katholischen Kirche aufweist. Überhaupt, wenn wir wahren Zartsinn und echte Kundgebungen einer weichen und edeln Liebe zu Fleisch und Blut finden wollen, so müssen wir uns an unsere Heiligen halten. Wir sind nicht unempfindlich für die schönen Seelenergüsse, die Sophokles den Herzen der Antigone und der Elektra entströmen läßt. Aber wir wünschten, es möchte dies nicht das einzige Beispiel aus dem Altertum sein, und wir tun jedenfalls den Alten nicht unrecht, wenn wir sagen, daß wir an den Heiligen noch weit Schöneres erblicken. Die wunderbare Szene des Abschiedes der lieben hl. Elisabeth von ihrem Gemahl[2] ist oft dargestellt worden. Auch der rührende Schmerz des hl. Ludwig über den Tod seiner Mutter[3] ist allbekannt. Deshalb nehmen wir von einer neuen Schilderung Umgang.

Aber weniger kennt die Welt das so große und doch zugleich so zarte Herz einer andern Heiligen, der edeln Mathildis, der Enkelin des großen Widukind, der Witwe Heinrichs des Finklers. Es war ein Herz nichts weniger als schwach. In der schweren Prüfungszeit, da ihr Otto der Große, ihr Sohn, so wehe tat, trug sie alles Unrecht mit hohem Mut und war sogar die Stütze aller übrigen[4]. Aber mit allem Starkmut vereinigte sie eine Zartheit, die jede Seele zur Rührung und Begeisterung hinreißen muß. Schon beim Tod ihres jüngeren

[1] Seuse, Leben 20 (Denifle 72 f).

[2] Leben der hl. Elisabeth 4393 ff. (Rieger 187 ff.) Nach Dietrich von Apolda 4, 3.

[3] Joinville 2, 25, 224 (Bolland.). Guillaume de Nangis, Annales du règne de St Louis (1761) 223 ff.

[4] Vita S. Mathildis 3, 14 (Boll. Palmé. Mart. II 358).

Sohnes, des Bayernherzogs Heinrich, legte sie Zeugnis davon ab[1]. Jedoch über alles Maß schön zeigte sich ihr Gemüt, als sie den letzten Abschied für dieses Leben von ihrem Sohn, dem starken Otto, nahm. Der Kaiser war von Rom herbeigeeilt, um sie nochmals zu sehen. In Köln versammelte sie ihre Kinder um sich, Otto, den gewaltigen Beherrscher der Welt, Brun, den Erzbischof, Gerbirc, die Königin. Der greise Balderich, Bruns Erzieher, kam von Utrecht herüber, um sich an ihrer aller Anblick nochmals zu erfreuen. Er segnete sie und sprach: Freue dich, ehrwürdige Königin, Gott hat dich mit großer Gnade geehrt. Jetzt siehst du deine Kinder und ihre Kinder all um dich. Da hat sich ja an dir das Wort des Psalmisten erfüllt: Mögest du schauen die Kinder deiner Kinder[2]. Sie aber dankte Gott, wie sie das immer tat. Dann segnete sie ihre Kinder, den Kaiser insbesondere, und wünschte ihnen alles Gute, und legte ihnen ihre Pflichten und den Schutz der Kirche ans Herz. Und dann zog sie nach Nordhausen, ihrem Lieblingskloster, das sie gestiftet hatte. Sieben Tage blieb der Kaiser bei ihr. Endlich rief ihn die Pflicht ab. Früh morgens standen sie auf und lang sprachen sie miteinander unter vielen Tränen. Dann gingen sie zur Kirche und hörten die Messe. Die ehrwürdige Königin zwang sich, ein heiteres Gesicht zu zeigen, und drückte ihren Schmerz ins Herz hinein. Nun gingen sie zusammen bis vor die Kirchtüre. Da umarmten sie sich, und mit ihren Tränen benetzten sie einander das Angesicht. Als sie sich gegenseitig küßten, fingen alle, die dastanden, zu weinen an. Die Königin aber geleitete ihren Sohn zum Pferde mit hellen Augen. Aber dann ging sie in die Kirche zurück und hin an den Ort, wo der Kaiser gestanden, da man die Messe gesungen hatte, und beugte ihre Kniee und küßte die Fußspuren ihres Sohnes mit

[1] Vita 4, 19 (II 359). [2] Ps 127, 6.

Tränen. Die Grafen, die noch da waren, fingen an zu schluchzen und eilten hinaus und meldeten es dem Kaiser. Der sprang sofort vom Pferde und kehrte laut aufseufzend zur Kirche zurück und fand sie noch am selben Orte betend unter vielen Tränen. Da fiel er zur Erde nieder und sprach: O ehrwürdige Frau, mit welchem Dienste soll ich Euch diese Tränen vergelten? Und wiederum fingen sie an zu reden, aber sie sprachen nur wenige Worte, und ihre Stimme verriet das Weinen. Endlich sagte die ehrwürdige Königin: Was nützt es Euch, länger zu verweilen? Ob wir auch nicht wollen, wir müssen voneinander. Indem wir uns anschauen, machen wir unsern Schmerz nicht kleiner, sondern nur größer. Gehet also im Frieden Christi. Mein Antlitz werdet Ihr, glaube ich, in diesem sterblichen Fleische nicht mehr sehen. Ich habe nichts mehr vergessen. Was ich im Sinne hatte, das habe ich alles Eurer Treue empfohlen. Und der Kaiser ging. Die Königin aber blieb und richtete sich zum Sterben[1].

Das sind christliche Herzen. Das ist eine christliche Frau, das ist eine christliche Familie, das ist christliche Liebe zu Fleisch und Blut. Es ist eine schöne Natur, und mehr als dies.

[1] Vita S. Mathildis 5, 26 27 (Mart. II 362).

Zehnter Vortrag.

Gesellige Pflichten.

1. Würde mir nicht die Lehre des Christentums verbieten, Böses zu tun, damit Gutes daraus erfolge[1], so wüßte ich unserem Geschlecht, das sich so gern bis zum Himmel erhebt, kein besseres Mittel zur Heilung vom Stolz als das Studium in den Werken mancher älteren Philosophen und vieler neueren Naturforscher. Da könnte einer allerdings lernen von sich und von der ganzen Menschheit gering zu denken. Wenn nur nicht daneben die Gefahr bestünde, daß er zuletzt sich und jeden Menschen nur mehr als Tier ansehen lernte!

Schon nach Kritias dem Sophisten, einem der dreißig Tyrannen, und nach den Cynikern sind die Menschen von Natur aus gleich Tieren ohne Gesetz und Ordnung, eine gemeinsame Herde ohne Ehe und Hauswesen, ohne Gott und Sitte. Erst als irgend ein Schlaukopf die Lehre von einem Gott und von einer Strafe erfunden habe, sei das Mittel gefunden gewesen, sie zu bändigen[2]. Dasselbe sagt Spinoza. Nicht Friede, sondern Krieg, nicht ein goldenes Zeitalter, sondern ein wildes Chaos ringender Leidenschaften sei der natürliche Zustand[3]. Jeder habe von Natur das Recht zu tun, wozu

[1] Röm 3, 8.

[2] Brandis, Gesch. der Entwicklungen der griech. Philosophie I 214 f. Zeller, Phil. der Griechen II ², 1, 232; I ⁴ 1011.

[3] Spinoza, Tract. polit. 1, 5; 2, 15.

seine Macht ausreiche[1]. Nichts sei darum auf jener Stufe, die man Naturzustand nenne, Unrecht oder Sünde. Denn Sünde sei nur das, wozu der Mensch kein Recht habe. Aber im Stande des Naturrechtes sei eben alles recht, was der Mensch vermöge[2]. Freilich müsse das zu ewigem Kampf, zu einem Zustand der größten Ohnmacht führen. Jedoch es sei eben beim Menschen gerade so wie bei den Fischen, die auch einander aufzehren, und bei denen der größere nur sein natürliches Recht braucht, wenn er den kleineren verschlingt[3]. Darum, folgert Hobbes, sei alles recht, wozu wir Macht besäßen oder was uns die Rücksicht auf unsern Nutzen eingebe. List und Gewalt seien Grundtugenden des Menschen. Mein und Dein gebe es nach dem Naturrecht nicht. Gewalttätigkeit und Krieg aller gegen alle, das sei das natürliche Leben des Menschen, ein einsames, schmutziges, tierisches Dasein[4]. Auch Kant weiß zu allen diesen abstoßenden Sätzen nur Ja und Amen zu sagen[5]. Dies die Lehren der Philosophen über den Menschen und über die Grundlagen der menschlichen Gesellschaft.

Hören wir aber unsere Naturforscher, und vollends die Soziologen, gleichviel ob von der liberalen oder von der sozialistischen Richtung, so entfaltet sich vor unsern Blicken ein noch grauenvolleres Bild. Von Eicheln sich nährend, auf Bäumen und in Höhlen wie in unzugänglichen Festungen lebend, schlägt sich ihnen zufolge der Urmensch mit Bären und Hyänen um die Speiseüberreste und verteidigt sich mit Knütteln und Steinen gegen seinesgleichen im Kampf ums Dasein. Die

---

[1] Ebd. 2, 4 5 8 18. [2] Ebd. 1, 18.

[3] K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie I [2], 2, 396 399 400 401 408. Erdmann, Geschichte der neueren Philosophie I 2, Anhang S. XLVII—IL.

[4] Lechler, Geschichte des englischen Deismus 79.

[5] Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 3. St., 1. Abt. II.

Männer haben große Hundszähne, sagt Darwin, und bedienen sich ihrer als einer furchtbaren Waffe. Aus dem Dickicht heraus springt der Mann, der ein Lasttier bedarf, wider das schutzlos dahinziehende Weib los und schlägt es auf Kopf und Brust, bis es sich blutend und besinnungslos an den Haaren in seine Höhle schleppen läßt[1]. Tugend und Laster gibt es natürlich für solche Urmenschen nicht, sondern bloß Instinkte notwendiger Triebe[2]. Von Gesellschaft ist keine Rede, nur um der Verteidigung willen schart sich das „menschliche Hordenvieh", wie sich Gumplowicz[3] ausdrückt, in größere Massen zusammen. Aber auch so, versichern uns Bachofen und seine Nachfolger, Dargun, Giraud-Teulon, Morgan und so viele andere bis herab auf den Soziologen des Sozialismus, Friedrich Engels, aber auch so sei von geordneten ehelichen Verhältnissen nicht von ferne die Rede. Erst sehr spät hätten sich die Menschen zunächst zum Zweck der Fortpflanzung in Familien, dann behufs des Schutzes und bequemerer Arbeitsteilung unter Führung eines Leittieres in Herden und Schwärme, endlich zur Förderung gegenseitiger Unterstützung und des Kunsttriebes zu Staaten geeint. Schließlich habe der Mensch ein Mittel für Verständigung gefunden, die Sprache, jene alte barbarische Maschine, die er erst spät durch ewiges Flicken und Ausbessern etwas leistungsfähig gemacht habe[4], wie sich Tylor verächtlich ausdrückt, nachdem er sich bis dahin ohne Sprache mit dunkeln Lauten beholfen und die übrigen Geschöpfe nur durch seine größere Handfertigkeit und seine glänzende Nach-

---

[1] Lubbock, Entstehung der Zivilisation (deutsch von Passow, Jena 1875) 86 f. Bastian, Der Mensch in der Geschichte III 258.

[2] Ebd.

[3] Grundriß der Soziologie 183.

[4] Horat., Sat. 1, 3, 99. Tylor, Primitive Culture I ⁴ 239; Anfänge der Kultur I 237. Was von dieser Ansicht zu halten ist, darüber s. oben S. 235.

ahmungsfähigkeit übertroffen habe. Aber auch jetzt noch sei, behauptet Bastian, Mord der Eltern und der unbequem gewordenen alten Leute für ihn auf lange hinaus als Frucht normaler Geistesentwicklung nicht bloß erlaubt, sondern geboten[1].

Caspari hat recht zu sagen, daß Mut dazu gehöre, solch nackten, trostlosen Tatsachen, wie er diese Behauptungen nennt[2], ins Angesicht zu blicken[3]. Jedenfalls gehört Verleugnung alles menschlichen Zart- und Ehrgefühls dazu, um an so häßlichen Erdichtungen Gefallen zu finden, und der Entschluß, lieber alles anzunehmen als den Glauben, wenn man solchen Quark glauben soll.

2. Und gleichwohl haben Männer dieser Richtung den Mut, selbst auf diesem Gebiete das Christentum herauszufordern und zu sagen, seine Lehre sei das Verderben der menschlichen Gesellschaft, wenn es ihr nachginge, könnten Menschen nicht gedeihlich zusammenleben. Christus selber sei durchaus unpraktisch gewesen[4]. Noch mehr Paulus, dessen Ethik gerade hier die schwächste Seite habe[5]. Von da sei die Weltflucht als Merkmal auf die ganze alte Kirche übergegangen[6]. Daher trage die Frömmigkeit, die Demut, die Aszese überall jenen quietistischen Charakter, der sie entnerve und untüchtig zur segensreichen Arbeit mache[7], selbst da, wo nicht jener fromme Egoismus herrsche, dem alles gleichgültig sei, wenn nur das eigene Heil in Sicherheit gebracht werde[8]. Kurz, nichts sei

[1] Bastian a. a. O. III 262—282.
[2] Caspari, Urgesch. I [1] 81 103 ff 131 135 144 167 221 ff.
[3] Ebd. I 131.
[4] Wernle, Die Anfänge unserer Religion 49 116.
[5] Holtzmann, Neutestamentl. Theologie II 219.
[6] Kaftan, Dogmatik [3] 138 f.
[7] Letourneau, L'évolution religieuse [2] 555 ff.
[8] Lefèvre, L'histoire 280 524.

so antisozial wie die Religion. Sie rate, ja befehle die Gesellschaft zu fliehen, die Geschöpfe zu hassen, die heiligsten Bande Gott zulieb zu sprengen[1].

Aber wenn man überhaupt die Schuldigen am sichersten dann trifft, sobald man die faßt, die wegen herrschender Übelstände alle Welt anklagen nur nicht sich, die, welche nach einem begangenen Verbrechen mit gar so großer Bestimmtheit die Schuld auf einen andern abwälzen, so tut man auch hier am besten, sie gerade unter denen zu suchen, welche diese schweren Klagen gegen das Christentum erheben.

Freilich ja, die Gesellschaft ist zerrüttet, sehr zerrüttet. Allein das ist nicht erst von heute und am allerwenigsten eine Wirkung der Religion. Dieses Klagen über die Unerträglichkeit der Lage, dieser unfruchtbare Rückblick in bessere Zeiten, dieses gewaltsame Ringen nach Änderung der lästigen Zustände, dieses sehnsüchtige Harren auf eine bessere Zukunft, kurz, alles das, wodurch wir täglich zeigen, wie unangenehm es in der Menschengemeinschaft zu leben ist, ist so alt, wie diese selber. Die Offenbarung Gottes hat das bereits vorgefunden, und wenn es heute genau so fortdauert wie ehemals, so ist das nur ein Beweis dafür, daß die Menschen zu allen Zeiten die gleichen sind, und daß sie sich die Segnungen des Christentums nicht zu nutze gemacht haben.

Um es kurz zu sagen: der Schuldige ist hier wie immer kein anderer als die ganze ihrer von Gott gesetzten Bestimmung untreue Menschheit.

Auch in diesem Stück hat das Menschengeschlecht mit dem Abfall von Gott die eigene Natur verleugnet. Kein Geschöpf, sagt Augustin, ist seiner Natur nach so sehr auf Geselligkeit

[1] Système de la nature l. 2, ch. 9 (Valsecchi, La religione vincitrice I [1776] 182 f).

angewiesen, und keines ist in seinem Benehmen so feindlich gegen alle Geselligkeit wie der Mensch[1].

3. Die ganze Geschichte des Altertums ist dafür ein sprechender Beweis.

Die alten Philosophen wurden nicht müde, den Menschen als animal sociale, als geselliges Wesen zu umschreiben. Aber die Wirklichkeit entsprach diesem Satz sehr wenig. Die Schranken, welche Mensch gegen Mensch, Stadt gegen Stadt, Volk gegen Volk aufwarf, waren ein bitterer Hohn auf dieses Wort. Für sich, als einzelne Person betrachtet, hatte der Mensch im Altertum keinen Wert[2]. Nur als Mitglied eines bestimmten Staatsverbandes galt er etwas[3]. Daher erschien in älterer, roherer Zeit nach Ciceros Wort jeder Fremde als Feind[4], gerade wie es heute wieder geworden ist, seitdem die Völker das einigende Band des Christentums wieder abgeworfen und in das alte Elend des Nationalitätsprinzips zurückgesunken sind. Sogar in den letzten Zeiten des Heidentums, da doch das gemeinsame Joch der römischen Herrschaft die Völker aneinander schweißte, betrachteten sie sich gegenseitig wenigstens als Barbaren, wenn sie sich schon als Leidensgenossen miteinander vertrugen. Selbst in Staaten, die menschenfreundlicher waren als die durch ihre Xenelasie berüchtigten Gemeinwesen von Sparta und Karthago, war der Fremde rechtlos[5]. Nur in Judäa, dessen Bürgern doch die Vermischung mit Fremden verboten war, wurde der innerhalb des Landes weilende Ausländer nach dem nämlichen Rechtsstande wie der Einheimische behandelt[6]. So das Verhältnis gegen Ausländer, gegen Fremde.

---

[1] August., Civ. Dei 12, 27, 1.

[2] Fustel de Coulanges, La cité antique 280 ff.

[3] Rein (Pauly, Realenzykl. der klass. Altertumswissenschaft V 1331). [4] Cicero, Off. 1, 12, 37.

[5] Baumstark bei Pauly III 1519 f.

[6] Lv 24, 22; vgl. Ex 22, 21; Dt 10, 19.

Im Innern aber war der Gegensatz kaum geringer. Freie und Sklaven, Reiche und Arbeitende, Patrizier und Plebejer, Männer und Weiber standen sich mit einer Geringschätzung, einer Verbitterung, einem Haß gegenüber, der ein beständiger Kriegszustand genannt werden muß. Nur die eiserne Faust der Staatsgewalt konnte sie zusammenhalten, und nur das Bedürfnis der gegenseitigen Hilfe zum Zusammenwirken bewegen.

Man redet freilich, um das Altertum in helleres Licht zu stellen, von der Humanitätsidee der Griechen, welche insbesondere durch die Eroberungszüge Alexanders mächtig gefördert worden sei. Und man legt noch mehr Gewicht auf den Kosmopolitismus der Stoiker, die zuerst die Vorstellung von der allgemeinen Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit klar ausgesprochen haben sollen. Ja man zeigt nicht übel Lust, den siegreichen Weltgedanken des Christentums, die Idee der Katholizität, als die ihm in den Schoß gefallene reife Frucht der griechisch-römischen Kultur anzusehen.

Die gerühmte griechische Philanthropie ist jedoch, wie Nägelsbach sagt, weiter nichts als die notdürftigste Gerechtigkeit und besteht nur darin, daß man jedem gibt, was man ihm schuldet, und daß man einem gelegentlich eine Wohltat erweist, falls es ohne zu große Opfer geschehen kann, und falls Hoffnung besteht, dafür eine andere zu empfangen[1]. Eine wirkliche Gleichheit aller Menschen, der Griechen und der Barbaren, zu denken war keiner im stande, in dem ein Tropfen griechischen oder gar römischen Blutes floß. Wenn die letzten Stoiker, Epiktet und Marc Aurel, ähnliche Worte gebrauchen, so sind es Worte, denen die Taten schlecht entsprechen, und die Worte selbst zeugen nur von einem völligen Absterben des antiken Geistes.

[1] Nägelsbach, Nachhomer. Theol. 261 f.

Mehr Bedeutung möchte auf den ersten Anblick der Satz der alten Stoa haben, daß für den Weisen alle Unterschiede von Römer und von Barbar, von Frei und von Sklave hinwegfallen. Aber das kann einen zweifachen Sinn haben. Entweder ist es eine Herabwürdigung der Philosophie und will sagen, daß die Weisheit nichts so Unerreichbares sei, sondern daß am Ende jede Höckerin und jeder thrakische Viehhirte auch an ihr Anteil haben und somit den Griechen an die Seite treten können. So verstand wenigstens Epikur die Sache. Oder es ist, was dem gemeinen Stoiker näher liegt, eine maßlose Überhebung der eigenen Weisheit. Die stoische Philosophie, will dieser sagen, ist etwas so Großes, daß nur die allerwenigsten Menschen sich bis zu ihr erheben. Daher sind die Toren zahllos, die Weisen sehr wenige. Dafür sind diese aber auch ein solches Wunder, daß, wenn ein barbarischer Sklave die Weisheit der Stoa erfaßt, er mehr gilt als tausend griechische Toren[1]. Ein solcher Kosmopolitismus ist aber augenscheinlich eher alles als Humanität. Er ist gerade umgekehrt eine ausgesucht hochmütige Menschenverachtung und ganz dazu angetan, jedes Band zu sprengen, das einen an seinesgleichen fesselt.

Die Folge davon beweist das auch aufs klarste. Bisher gab es allerdings keine allgemeine Menschenliebe, denn was nicht desselben Blutes und derselben Sprache war, galt als Feind, als fremd und unwürdig des Verkehrs. Aber wenigstens gab es eine gewisse Neigung zu den Landsleuten und Stammesgenossen. Der Patriotismus der Alten mochte ebenso engherzig, ebenso ausschließlich, ebenso menschenfeindlich sein wie der rohe Familien- und Adelsstolz unserer Tage, er war doch ein Band, wodurch einige Menschen unter sich zusammengehalten wurden. Nun aber ertötet dieser stolze philosophische

[1] Vgl. Brandis, Gesch. der Entwicklung der griech. Phil. II 156.

Vernunftaristokratismus, ganz wie die spätere falsche Humanitätslehre, wie der vaterlandslose allgemeine Menschenbund des Freimaurertums und die Internationale der Sozialdemokratie auch diesen letzten Beweggrund der Liebe zu einem Teil der Mitmenschen, zu jenen, die mit uns das gleiche Vaterland haben. Wo das Christentum die Menschen anweist, dem großen Ganzen zu dienen durch den Dienst gegen die zunächst liegenden Mittelglieder, die vor allem unsere menschliche Liebe und Fürsorge in Anspruch nehmen, Familie, Freunde, Notleidende unserer Umgebung, da reden die Stoiker wie der Neu-Positivismus von Harrison immer nur vom Dienste der Menschheit, vernachlässigen aber, sei es grundsätzlich, sei es aus Unbedachtsamkeit, gerade die Kreise und die Individuen, in denen ihnen die Menschheit nahetritt.

Diese wohlfeile, an Worten so reiche und süße, an Taten aber so arme Humanität ist stets das Verderben der Menschenliebe. Man umarmt im Geiste die unsichtbare Menschheit, wendet sich aber mit Widerwillen vom Nächsten ab, in dem einem das Elend der Menschheit verkörpert vor Augen tritt. Man vergießt Tränen im Theater über das geschaute Unrecht, fühlt aber keine Regung des Vorwurfes im Herzen über das Unrecht, das man den Untergebenen und den Angehörigen antut.

Eine solche Humanität aber, die zu schwach ist, um auch nur die nächsten Pflichten gegen die Menschen zu erfüllen, reicht nicht hin zur Erfüllung der Pflichten gegen die Menschheit. Eine solche Humanität ist nichts als ein Vorwand, um der Last, die das Zusammenleben mit Näherstehenden auferlegt, los zu werden. Der Staatsgedanke der Alten und ihr Patriotismus war gewiß engherzig und inhuman. Jedoch verglichen mit dieser falschen, kosmopolitisch gefärbten Humanität alter und neuer Zeit, ist er edel und verehrungswürdig.

Hier haben wir drei Gründe, warum in den alten Zeiten wahre Humanität unmöglich war: das falsche Nationalitätsprinzip, die innere Ungleichheit, der falsche Kosmopolitismus.

Daraus ergibt sich aber leicht, warum auch ein geselliges Leben nach unsern Begriffen, warum eine Gesellschaft in der wahren Bedeutung der Worte damals nicht vorhanden sein konnte.

4. Wir haben soeben vom Patriotismus der Alten gesprochen. Niemand wird ihm seine Bewunderung versagen, wenn er die Taten erwägt, zu denen er nicht selten geführt hat. Untersuchen wir ihn jedoch auf seine Natur, so finden wir zwei Merkmale an ihm, die uns leicht begreiflich machen, daß daneben schwer rein menschliche Geselligkeit gedeihen konnte.

Wenn der Kern der antiken Tugend überhaupt Selbstliebe war, so gilt das ganz besonders von jener Vaterlandsliebe[1]. Es ist ja leider auch heute nicht viel besser. Sonst würde unser Patriotismus nicht zu so törichtem Stolz und zu so ungerechter Verachtung gegen den Fremdländer führen. Damals aber war das in noch höherem Grade der Fall, und es mußte so sein. Denn je weniger einer für sich selber etwas ist und etwas vermag, je mehr er überzeugt ist, daß er nur etwas vorstellt, insofern er einen Teil eines großen und mächtigen Ganzen bildet, um so mehr überträgt sich aller Stolz, den er sonst in Bezug auf sich selber hegt, auf das Ganze, dem er angehört, da ja dessen Glanz auf ihn zurückfällt. Darum ruht das alte Staatswesen durchweg auf dem nationalen Egoismus[2] und zieht aus ihm seine Stärke.

Damit ist schon die andere Schattenseite angedeutet. Schon der Privategoismus ist der geborene und geschworene Feind

[1] Wietersheim, Gesch. der Völkerwanderung I[1] 29.
[2] Champagny, Les Césars I[5] 329.

aller fremden Interessen. Noch weit mehr aber der Kollektivegoismus. Und zwar steigt dessen Härte und Ungerechtigkeit in eben dem Maße als die Opfer wachsen, die der Gegenstand des Nationalstolzes sind. Daher die Empfindlichkeit, wenn jemand ein Wort gegen unsere Militäreinrichtungen sagen wollte. So war es auch bei den Alten. Sie trugen ja das Joch, das ihr Staatswesen auf ihre Freiheit legte, mit Stolz und brachten mit bewunderungswertem Ehrgeiz die Opfer, die es von ihnen forderte, weil sie darin allein die Möglichkeit sahen, sich gegen die Fremden, in denen sie nichts als Feinde erblickten, aufrecht zu erhalten. Aber die äußerliche Not ist eine schlechte Zuchtmeisterin für das Herz. Wo nicht innere Überzeugung noch Freudigkeit des Herzens, sondern nur widerstrebende Ergebenheit ins Unvermeidliche die wahre Triebfeder ist, da entschädigt sich der Mensch für das, was er an die Gesamtheit leisten muß, durch Verbitterung in sich und durch Rauheit gegen alle, die ihm in den Weg kommen. Man kann davon in jeder Gemeinschaft täglich Beweise erleben.

Somit war gerade der Patriotismus der Alten in seiner engherzigen Inhumanität das größte Hindernis für eine gesellige Annäherung unter den Menschen. In ihm erkennen wir den ersten Grund, warum damals ein gesellschaftliches Leben nie recht gedeihen konnte. Der politische Sinn unterdrückte den menschlichen. Leben, Blut, Eigentum des einzelnen gehörte dem Staat. Existenz als rechtsfähiges Wesen und Wert andern gegenüber hatte der Mensch nur durch das bürgerliche Recht, das er genoß, und dieses reichte nie über den Staat hinaus, dem er angehörte. Wehrlos und schutzlos, ja noch schlimmer, rechtlos und ehrlos gegen seine neidvollen Gottheiten, wertlos gegenüber dem Staat und angewiesen auf die willenloseste Hingabe an ihn, um zu irgend welcher Bedeutung zu gelangen, mußte sich der Mensch wie ein wahres Nichts vorkommen. So konnte er auch seinesgleichen sich gegenüber nicht mehr

Geltung beilegen, als er für seine Person besaß, das heißt keine. Und wenn ihn die persönliche Reaktion gegen diese Beeinträchtigung seiner Selbständigkeit bis zum cynischen und zum stoischen Solipsismus, zum verbitterten Zurückziehen, zum verbissenen Verschließen in sich selber trieb, so war das am allerwenigsten geeignet, den Vorwurf zu entkräften, den der Apostel den Heiden macht, daß sie ohne Liebe seien[1].

Es fehlte darum — um einen Dahlmannschen Ausdruck zu gebrauchen — dem harten Hellenen- und Heidentum das, was uns Christen ganz natürlich dünkt, Menschenliebe, weil Menschenachtung[2]. Das lag ihm natürlich um so näher, da ihm die zwei religiösen Hauptbeweggründe fehlten, die es uns leicht machen, die Gleichberechtigung aller Mitmenschen anzuerkennen: der Glaube an die Abstammung des Menschengeschlechtes von einem Vater und an den Beruf aller zur gleichen ewigen Bestimmung[3]. So war das, was uns eine Forderung der Vernunft, der menschlichen Natur dünkt, d. h. die Nächstenliebe, für den Heiden ein Ding der Unmöglichkeit, denn ihm mangelte die Bedingung hierfür, die Überzeugung von dem Werte, weil von der unabhängigen, selbständigen Persönlichkeit des einzelnen.

5. Damit hängt der zweite Grund zusammen, warum ein geselliges Leben im Altertum nicht zur Blüte gelangen konnte. Gesellschaft im wahren Sinne des Wortes ist nur dort möglich, wo einerseits jeder seinen eigenen vollen Wert in sich selber trägt, wo also jeder für seine Person selbständig und selbstberechtigt ist, wo jeder jedem gleich gegenübersteht und jeder jeden als gleich neben sich anerkennt, wo aber dafür anderseits jeder die Pflicht eingesteht und übt, von seinen Rechten und Fähigkeiten und von seinem Besitz einen Gebrauch

[1] Röm 1, 31.
[2] Dahlmann, Politik[2] § 221 f, S. 216 f.
[3] August., Civ. Dei 12, 21.

zu machen, der dem Ganzen und allen seinen Gliedern zum Vorteile gereicht.

Zum Bestande der Gesellschaft gehört also vorerst die Freiheit der Persönlichkeit und dann die Anwendung der eigenen freien Kraft, mit andern Worten, die Arbeit zum Segen des Ganzen und seiner Teile, die freie, die gemeinnützige Arbeit.

Man beachtet diese Bedeutung der Arbeit selten zur Genüge. Dank unserer liberalen, besser gesagt, individualistischen Denkweise fassen wir die Arbeit meist nur als ein unvermeidliches Mittel zum Erwerb für unsern persönlichen Nutzen. Die Sorge für den Eigennutzen hat jedoch, wenn sie nicht gerade in unverträgliche Selbstsucht ausartet, die Sorge für den Gemeinnutzen fast unvermeidlich im Gefolge. Niemand genügt sich selbst, sobald er anfängt, seine Hände ernstlich zu rühren. Darum bringt die Arbeit die Menschen notwendig zusammen gerade wie die Abwendung einer Gefahr. Der Kampf ums tägliche Brot ist ein Mittel, die Menschen aneinander zu ketten, nicht schwächer als gemeinsamer Kampf ums Leben im Krieg. Darin liegt die gesellschaftsbildende, die veredelnde und humanisierende Bedeutung der Arbeit.

Das gilt freilich nur, wo die Arbeit nicht als erzwungenes Opfer, sondern als freie Tat des Menschen geübt wird. Sklavenarbeit hat dieselbe Wirkung, die wir soeben an der erzwungenen Unterwürfigkeit unter die Gemeinschaft beobachtet haben. Zur freien Arbeit gehören Freie. Darum kann die Arbeit ihren Segen nur üben, wo die freie, selbständige Persönlichkeit des Menschen anerkannt ist.

Bin ich selber etwas für mich, so sind andere dasselbe für sich. Anerkenne ich aber die selbständigen Rechte anderer neben mir, so ergibt sich notwendig die Pflicht, mein Dasein so einzurichten, daß auch die Menschen neben mir ihre Rechnung finden, folglich auch meine Tätigkeit und deren Früchte

nicht auf mich allein zu beziehen, sondern sie auch meinen Mitmenschen zu gute kommen zu lassen.

Wo sich der Mensch selber nicht frei weiß, da mag der Bürger um der Not oder um des Nutzens willen dem Staate, durch den allein er etwas und alles ist, die größten Opfer leisten. Verlangt aber dieser im Augenblick keine Leistung, dann wird der Mensch um so mehr alle Sorge und Mühe auf sich selber richten, je weniger die Anforderungen des großen Ganzen ihm zuvor Muße gewährten, an sich auch nur zu denken. Denn der Egoismus, um dessen willen er sich dem Gemeinwesen unterwirft, wird sich dann um so mehr geltend machen, wenn der Zwang wegfällt, der ihn der Allgemeinheit unterwirft. Aber das wird, das kann dem Menschen nicht einmal in den Sinn kommen, daß er seine Aufmerksamkeit auch andern zuwenden solle, die nicht dem eigenen Ich wie ein Teil davon nahestehen, oder von denen er nicht eine Gegenleistung zu seinen Gunsten erwartet.

So begreifen wir die tiefe Verachtung der Arbeit im Altertum. Müßiggang und Arbeitsscheu sind Merkmale der alten Welt[1]. Es ist eine Ablenkung von der Wahrheit, wenn man behauptet, nur die sog. Naturvölker zeichneten sich dank ihrer kindlichen Heiterkeit und Sorglosigkeit durch Arbeitsscheu aus[2]. Leider ist dem nicht so. Die alten Kulturvölker waren hierin kaum um vieles besser. Darin stimmen die Inder mit den Persern, die Szythen mit den Thrakern, den Lydern und den Ägyptern und diese mit den Griechen und den Römern überein[3]. Kurz, hierin stehen die gebildetsten Völker des Altertums mit den rohesten des neuen Heidentums völlig auf einer Stufe[4].

[1] Karl Schmidt, Die bürgerliche Gesellschaft in der altrömischen Welt (deutsch von Richard) 55 ff.

[2] Vierkandt, Naturvölker und Kulturvölker 206 ff.

[3] Périn, Vom Reichtum (deutsch Regensb. 1866) I 187—226.

[4] Wuttke, Geschichte des Heidentums I 164 f 206 222.

Wir müßten an dem besseren Geiste der Menschheit irre werden, wenn wir nicht da oder dort einmal auch die richtige Ansicht zum Durchbruch kommen sähen. Aber leider sind Aussprüche, wie der des Hesiod, daß Arbeit keine Schande sei, wohl aber die Untätigkeit[1], so selten, daß sie kaum in Betracht kommen[2]. Die Griechen und die Römer haben für Arbeit ein Wort, das ebenso gut auch Not, Elend, Mühsal, Plage bedeuten kann. Arbeiter und Handwerker gelten selbst einem Aristoteles als unwürdig des Bürgerrechtes, als Leute ohne Adel der Gesinnung, ohne Empfänglichkeit für politische Tugend[3]. Geist könne dabei keiner aufkommen, meint Cicero, denn Arbeit sei nichts weiter denn schmutziger Erwerb[4]. Bis wieweit diese Verachtung der Arbeit ging, das kann man daraus ersehen, daß der so mißtrauische Domitian die Verwandten Jesu mit Verachtung freigab, sobald er nur die Schwielen an ihren Händen sah. Leute, welche arbeiteten, meinte er, seien zu unbedeutend, als daß sie eines höheren, ihm gefährlichen Gedankens fähig wären[5].

---

[1] Hesiod., Op. 311 (Lehrs).

[2] Man hat auf die wunderbare Technik der Kleinkunst im Altertum hingewiesen und daraus den Schluß gezogen, daß die Arbeit denn doch nicht so gering konnte geschätzt gewesen sein, wo sie mit solcher Liebe und solchem künstlerischen Sinn betrieben wurde. Das beweist übrigens nur, daß das Kunsthandwerk im Dienste des künstlerischen Geschmackes und des Luxus mit der Kunst auf gleiche Stufe gestellt wurde, aber nicht, daß der Handwerker deshalb gesellschaftlich geachtet war. Wurde ja doch selbst die Kunst vielfach durch Sklaven betrieben gerade wie der Buchhandel. Was aber die gemeine Arbeit zum Bedarf des Lebens in der Werkstätte und auf dem Lande betrifft, so haben sicher Nutzen, Not und persönliche Rücksichten oft mildernd eingewirkt; im ganzen jedoch war die Arbeit verachtet, selbst wo man den Arbeiter schätzte.

[3] Aristot., Polit. 3, 3 (5) 1 ff; 8, 2, 1 ff. Hermann, Griech. Privataltert. 211 ff. [4] Cicero, Off. 1, 42, 150.

[5] Euseb., Hist. eccl. 3, 20.

Wie sehr diese Ansicht der Menschheit geschadet hat, das zu schildern ist kaum möglich. Die Arbeit, ohnehin schwer und demütigend, nun auch noch unehrlich und entwürdigend gemacht, der Achtung wie der Freiheit beraubt, muß, wie Périn treffend bemerkt, der Gesellschaft größere Nachteile bringen als selbst die Sklaverei in ihren schlimmsten Gestaltungen[1]. So begreift es sich, daß es Leute genug geben mußte, die lieber als Gaukler und Possenreißer oder im Dienste der Sünde und der Schande ein leckeres, fettes Brot suchten, als daß sie sich zur Schande der Arbeit erniedrigt hätten. Dazu konnte sich nur der entschließen, den die Not zwang und dem alle andern Wege verlegt waren.

6. Es ist zwar selbstverständlich, doch nicht überflüssig, zu sagen, daß die Gründe für die Verachtung der Arbeit im Altertum nicht bloß der Allgemeinheit zur Last fallen, sondern daß schon auch die einzelnen ihren Teil der Schuld daran hatten. Arbeit soll nicht bloß ein Mittel zum Erwerb sein, sondern auch eine sittliche Leistung, ja eine Tugendübung. Indem die Alten solchen Abscheu vor der Arbeit zeigen, lassen sie uns einen tiefen Blick in ihr Inneres tun, ja sie enthüllen uns die eigentliche Triebfeder ihres Lebens, sie beweisen auch hier denselben Egoismus, der ihre politische Tugend war.

Wenn sich der Neger durch nichts zur Arbeit bewegen läßt[2], so ist der Grund reine Trägheit[3], für die das entnervende Klima einige Entschuldigung bietet. Anders der Australneger. Dieser widersteht hartnäckig jedem Versuch, ihn zur Arbeit abzurichten[4], nicht bloß aus Trägheit, sondern auch

[1] Périn, Vom Reichtum I 289 ff 297 f.

[2] Schauenburg, Reise in Zentralafrika II 133. Andree, Forschungsreisen in Arabien und Ostafrika II 323 329 353.

[3] Vierkandt, Naturvölker und Kulturvölker 271.

[4] Trollope, Australia and New Zealand (Tauchnitz) I 72 ff.

aus einem andern Grunde. Er sagt: Weißer Kerl arbeiten, schwarzer Kerl nicht — weißer Kerl gemein, schwarzer Kerl Gentleman [1].

So war es auch bei den Alten. Auch sie fühlten sich als Gentlemen. Sie waren zu vornehm zur Arbeit. Des Tacitus Mitteilung über die Germanen läßt uns einen Blick in den eigentlichen Grund tun. Wunderlich genug, schreibt er, sind die Feinde aller Ruhe die größten Liebhaber des Nichtstuns. Nicht einmal der Jagd pflegen sie gern. Schlafen und schmausen in Gastgelagen, bei denen der Mangel an Feinheit durch Überladung ersetzt werden muß, das ist ihr Alles. Die Arbeit in Haus und Feld überlassen sie den Weibern, den alten Leuten und den Schwächlingen. Für sie gilt es als Schimpf, sich mit Schweiß verdienen zu wollen, was sie ebensogut um Blut haben können [2]. Hier ist es also nicht bloß Trägheit, was die Arbeitsflucht hervorruft, sondern ein tieferer Grund, der Stolz, der sich durch die Arbeit zu entwürdigen fürchtet.

Sicherlich ließe sich das nicht begreifen, wäre die Arbeit nur ein Mittel zum Erwerb. Zu dem Behuf würde man sie als notwendiges Übel dulden. Unter diesem Gesichtspunkte ließen auch die Stoiker die Menschen aufeinander angewiesen und füreinander geboren sein [3]. Aber die Arbeit ist auch Anstrengung und somit Opfer und Entsagung. Und sie ist überdies demütigend für den Stolz des Selbstherrn. Arbeiten setzt voraus, daß ich von meiner eingebildeten Höhe als Alleinherrscher und als selbstgenügsamer Besitzer herabsteige. Indem ich arbeite, gestehe ich einerseits, daß mir das, was ich besitze oder erwerben will, nur um den Preis der Arbeit, das heißt um den Preis einer Selbstaufopferung zukomme. Ander-

[1] Peschel, Völkerkunde [1] 156.
[2] Tacitus, Germania 14 15.
[3] Cicero, Off. 1, 7, 22.

seits zwingt mich die Arbeit, kaum daß ich sie begonnen, fremde Hilfe in Anspruch zu nehmen. Darum muß ich durch die Arbeit zugeben, daß ich mir das, was ich bedarf, nicht selber allein verschaffen kann, kurz, daß ich von der Gesamtheit abhänge und daß ich dafür auch wieder der Gesamtheit verpflichtet bin.

Die soziale Bedeutung der Arbeit, die sie zu einem so starken sittlichen Bande für die Gesellschaftsordnung macht, verlangt also eine gewisse Selbstverleugnung und das Geständnis, daß ich nicht mehr noch besser bin als jeder andere, und daß ich den Nächsten als Besitzer von gleichen Rechten mit mir, ja von Ansprüchen auf meine Dienste anerkenne.

Dieser Gedanke war aber den Alten unerträglich. Von den gewöhnlichen, gemeinen Geistern, die sich im Besitz von Macht und Reichtum glücklich fanden und nur ihrem Vergnügen lebten, ohne daran zu denken, daß sie auch Pflichten hätten, wollen wir gar nicht reden. Auch nicht von dem Stolz jener, die durch ihre äußere Stellung zu der Überzeugung glaubten berechtigt zu sein, sie seien etwas Besseres als die gemeine Masse, für die ja die Zucht der Plage um das karge Brot eine wahre Wohltat sei. Wir reden auch nicht von dem starren Trotz und von der Leugnung aller Verpflichtung gegen andere, worin sich die Menge der roheren Stoiker und Zyniker gefiel.

Aber selbst die besseren Philosophen glauben etwas Großes gesagt zu haben, wenn sie den Menschen davor warnen, sich mit andern Menschen und gar mit der Rücksicht auf ihre Leiden und Bedürfnisse zu befassen. Laß dich durch nichts aus deiner Ruhe, durch nichts um deine Würde, durch nichts von der Sorge um dich allein bringen; du bist dir selbst genug — das ist das ewig gleiche Thema für jene Philosophie des Egoismus. Die ganze Welt ist bare Einbildung[1], sagt Mark

[1] Marc. Aurel. 4, 3.

Aurel; zehre also nicht dein bißchen Leben auf mit Sorgen um andere — außer insoweit das allgemeine Wohl deine Dienste fordert[1]. Das ist der rechte Mann, lehrt Epiktet, der sagt: Ich lasse alles beiseite. Mein Ziel ist dies, das Leben ohne Schwierigkeiten und Hindernisse herumzubringen. Muß ich ein Geschäft tun, so stecke ich meinen Hals in dieses Joch wie ein Freier und blicke zum Himmel auf wie ein Freund Gottes[2]. Es sorge also jeder nur, daß er seinen Platz in der Welt ausfülle und seine Rolle spiele als Teil des Ganzen. Der Weise soll nur für sich selbst sorgen; Eltern, Brüder, Kinder, Vaterland müssen ihm gleichgültige Dinge sein[3]. Man kann allenfalls, wenn man bis an die äußerste Grenze der Nächstenliebe gehen zu müssen glaubt, durch den äußeren Schein dem Schmerze anderer gefällig werden. Das ist aber auch alles. Du magst äußerlich mit Worten dem Betrübten Mitleid zeigen, aber hüte dich, daß du innerlich mit ihm seufzest[4], denn so würdest du deine eigene Ruhe verlieren und selber nicht mehr glücklich sein.

So weit also reicht der höchste Grad von Mitgefühl, von Teilnahme am Wohl und Wehe des Nächsten und von Aufopferung für ihn, wozu sich das Altertum in den edelsten seiner Kinder erschwingen konnte. Begreiflich, daß hierbei Rücksicht auf das Wohl und Wehe der Menschen und Aufopferung für sie höchstens insoweit aufkommen konnte, als das Bestreben, seinen Platz mit Ruhm auszufüllen, Einfluß auf den Selbstherrn übte[5].

[1] Marc. Aurel. 3, 4.

[2] Epictet., Diss. 2, 17, 29.

[3] Epictet., Manuale 11; Diss. 3, 3.

[4] Epictet., Manuale 16.

[5] Dies erklärt uns die Hingabe Mark Aurels an seinen Beruf, die gewiß an sich aller Achtung wert ist, obschon oder vielmehr gerade deshalb, weil sie mit seinen falschen Grundsätzen in so großem Widerspruch steht.

7. Im Gegensatz hierzu hatte das Christentum eine zweifache schwierige Pflicht zu erfüllen. Es mußte die Pflicht der freien Hingabe an den Mitmenschen und an die Menschengemeinschaft lehren und diese gleichwohl mit Wahrung der eigenen persönlichen Würde vereinigen. Das letztere aber war fast noch schwieriger als das erste. Darum begann auch die neue Ordnung der Dinge mit der Lösung dieser Aufgabe.

Wir haben uns oft genug überzeugt, daß der Mensch im Altertum für sich selber nichts war. So konnte man dem einzelnen natürlich auch keine Pflicht gegen seinesgleichen auferlegen, da diese ja auch nicht mehr waren als er. Die Zyniker und die Stoiker ahnten diese schwache Seite der alten Welt ganz richtig, aber sie versuchten sie durch ihre Lehre von der Autarkie, das heißt von der Selbstgenügsamkeit des Weisen in so schroffer Weise zu bessern, daß die Geselligkeit nun erst recht ein Ding der Unmöglichkeit werden mußte.

Hier handelte es sich also vorerst darum, den Menschen selbständig, d. h. persönlich, innerlich, sittlich selbständig zu machen und doch nicht aus allem Verbande mit der Menschheit herauszureißen. Diese Aufgabe löste das Christentum in glänzender Weise. Es greift nicht an die äußerlichen Verhältnisse, sichert aber dem Menschen unter allen Umständen seine wahre Unabhängigkeit, die persönliche Freiheit, die innere Überlegenheit über alle äußerlichen Verhältnisse. Ihr Diener, lehrt es, gehorchet euern Herren in allen Stücken, aber nicht als Augendiener, um den Menschen zu gefallen, sondern aus aufrichtigem Herzen, aus Furcht Gottes[1]. Werdet nicht Knechte der Menschen[2]. Ich für meinen Teil, sagt der Apostel, will mich hüten, daß irgend etwas die Herrschaft über mich erlange[3]. Möge jeder, der die Welt und ihre Dinge gebraucht, sich vor-

[1] Kol 3, 22. [2] 1 Kor 7, 23. [3] Ebd. 6, 12.

sehen, daß er sich damit nicht behänge[1], wie auch ich mich bescheiden gelernt habe. Ich weiß mich in Demütigung wie in Überfluß zu schicken: nichts ist mir zu schwer, denn ich setze alles durch, nicht in Pochen auf mich selber, wohl aber in einer höheren Kraft, die mir Stärke verleiht[2].

Durch diese Lehre war also der Mensch wieder auf sich selber gestellt, frei erklärt und seinem wahren Wesen nach, im Denken, im Gewissen, im Wollen unabhängig gemacht, ohne daß an irgend einer berechtigten Unterwürfigkeit unter Höhere, an der Verpflichtung gegen Gleiche oder an irgend einer irdischen Aufgabe gerüttelt worden wäre.

Mit der Freiheit ist aber auch die Gleichheit der Menschen durchgeführt, natürlich nicht sowohl in Bezug auf die nebensächliche äußerliche Stellung als vielmehr in Rücksicht auf den eigenen inneren Wert. Nur in Hinsicht auf die Freiheit und die Selbständigkeit des inneren Menschen fällt fortan jeder Unterschied unter den Menschen hinweg. Denn nicht von den äußeren Verhältnissen, sondern in Bezug auf den Wert und die Unabhängigkeit der eigenen Persönlichkeit gilt das Wort, daß es weder Juden noch Griechen, weder Sklaven noch Freie, auch nicht Mann und nicht Weib mehr gebe[3].

Darum stehen jetzt aber auch die Menschen einander ganz anders gegenüber als bisher. Die rein äußerlichen Unterschiede von reich und arm, von befehlen und gehorchen, von vornehm und unadelig treten fürder, da der Mensch seine eigentliche Bedeutung und Würde gefunden hat, in den Hintergrund. Ehemals war dieser ein Bürger und jener ein Fremder, der ein Teil des Staates, also ein Rechtssubjekt, jener rechtlos, weil er keinem größeren Ganzen angehörte und für sich allein betrachtet nicht in Rechnung kommen konnte. Der eine zählte

[1] 1 Kor 7, 29—31. [2] Phil. 4, 10—13.
[3] Gal 3, 28.

als frei, und Hunderttausende zusammen waren eine Null. Nun bleibt das alles vorläufig zwar unangetastet, wie es bisher war, bis es sich von selber ändern wird, denn an sich ist das alles gleichgültig. Aber jeder, der Fremdling gleich dem Senator, und das Sklavenmädchen nicht minder als sein Herr, ist, was bisher keiner, auch nicht einer gewesen, jeder ist zum Menschen, mit andern Worten, zu einem persönlich selbständigen Wesen geworden, und als solche sind nun alle, alle ohne Ausnahme gleich.

Man beachte übrigens, daß wir hier, wie überhaupt in allen Fragen, die wir in diesem Band behandeln, bloß die natürliche Wirksamkeit des Christentums im Auge haben. Die übernatürlichen Beweggründe, womit es die Anerkennung seiner neuen Lehren erleichtert, die Übung der allgemeinen Menschenliebe gesichert und die natürliche Tugend zur Quelle übernatürlicher Verdienste gemacht hat, beschäftigen uns dem Plane gemäß, den wir einhalten, für hier nicht weiter.

8. Indem nun aber das Christentum dem Menschen seinen wahren Wert und seine natürliche Bedeutung zurückgab, hat es zugleich eine neue Tugend, die Nächstenliebe, geschaffen. Auch bei diesem Wort denken wir nicht an die übernatürliche Nächstenliebe, die den Menschen als Kind Gottes und Miterben des Heiles umfaßt, sondern an die rein natürliche Menschenliebe, die sittliche Grundlage für die menschliche Gesellschaft.

Der Mensch ist von Natur aus fähig zur Nächstenliebe. Er ist nicht bloß im stande, er ist auch verpflichtet, sie zu üben. Denn jedes Wesen liebt seinesgleichen[1]. Es muß also auch der Mensch seinen Nächsten lieben, sobald er in ihm dieselbe Würde anerkennen gelernt hat, die er in sich selber schätzt. Dazu reicht ohne Zweifel seine Kraft hin.

[1] Sir 13, 19.

Dennoch schien in Wahrheit die Tugend der Nächstenliebe unter den Heiden unbekannt zu sein. Die Stoiker reden zwar unaufhörlich davon, daß alle die gleiche Natur haben. Gleichwohl hatte das bei ihnen wenig Einfluß auf die Liebe zum Nächsten. Natürlich. Dieser Grund mag im besten Falle zur Liebe gegen die abstrakte menschliche Natur führen, aber nie zur Liebe gegen den persönlichen Menschen. Immerhin ist dieser Beweggrund noch edler und kräftiger, als wenn die Alten sonst sagten, man könne nur den lieben, der uns und dem Gemeindewohl nützlich sei, oder als wenn neuere Gegner der christlichen Lehre behaupten, der Grund und das Maß unserer Liebe sei der Nutzen, den einer für die Gesamtheit stifte[1]. Dabei ist allgemeine Menschenliebe vollends unmöglich. Wenn der Grund für die Liebe im Nutzen liegt, wie soll der Gatte seine hilflose Gattin, wie das Kind seinen zum Kind gewordenen Vater lieben können, wie der Mensch den Nächsten, an dem er nur eine Last zu tragen hat?

Nein, um Nächstenliebe, und zwar allgemeine Nächstenliebe zu begründen, bedurfte es eines doppelten Zusatzes zu dem Beweggrunde, den die Alten faßten, nämlich zur Erwägung des Nutzens, den einer stiftet. Diese beiden Beweggründe hat aber das Christentum an die Hand gegeben.

Es redet fürs erste nicht bloß von einer unfaßbaren, abstrakten, philosophisch gedachten menschlichen Natur, wie die alten und die unchristlichen modernen Ethiker, sondern es spricht immer vom Menschen oder noch lieber vom Nächsten, dem Ebenmenschen. Es zeigt uns, mit andern Worten, die Pflicht der Nächstenliebe stets in greifbarer Gestalt gegen den Menschen als lebendige Persönlichkeit und hält uns vor, daß der Gegenstand unserer Liebe nicht irgend ein eingebildetes ideales Wesen ist, sondern der wirkliche Mensch mit derselben

[1] Hoyns, Die alte Welt in ihrem Bildungsgange 292.

Natur, mit derselben Schwäche, die er durch die Abstammung von einem gleichen Vater und durch das nämliche Blut mit uns gemein hat. Mit den Worten Bruder und Bruderliebe, die das Christentum eingeführt hat, erhielt also die bisher so unfruchtbare Lehre von der Humanität eine ganz andere Bedeutung, einen greifbareren und wirksameren Sinn.

Der zweite Fortschritt, zu dem die christliche Anschauungsweise führte, besteht darin, daß, während man bisher bei dem Worte Mensch immer nur ein Wesen dachte, das sich durch seine Stellung und Tätigkeit in der Außenwelt nützlich und bemerkbar macht, nunmehr der Begriff Mensch vor allem andern an das erinnert, was die Grundlage für sein Tun und Lassen bildet, also sein geistiges Wesen, seine Freiheit, kurz, die Fähigkeit jedes einzelnen, sich selber zum Ausgangs- und zum Mittelpunkte *sittlicher* Tätigkeit zu machen.

Diese doppelte Grundlage für die natürliche Menschenliebe läßt aber, weit entfernt davon, bloß die Nützlichkeit zum Maßstabe der Neigung zu machen, die Möglichkeit und die Pflicht der Tugendübung selbst gegen solche bestehen, welche ihre freie sittliche Befähigung zum Guten mißbrauchen[1].

Es versteht sich, daß deshalb andere natürliche Antriebe zur Liebe — ganz abgesehen von den übernatürlichen Beweggründen — nicht ausgeschlossen sind. Es wäre unvernünftig, wenn die allgemeinen oder die besondern Dienste, die jemand leistet, wenn Bande des *Blutes* oder der *Dankbarkeit* nicht auch ihren Einfluß auf die Nächstenliebe geltend machen dürften[2]. Es wäre unnatürlich, ganz abgesehen davon, daß es unmöglich wäre, die menschliche Natur bis zu dem Grade zu zerstören, wollte man dem Christen verbieten, seine nächsten Angehörigen mit größerer Liebe zu umfangen. Wie Eicken den Herrn anklagen kann, er habe die Eltern- und Kindes-

[1] Thomas 2, 2, q. 25, a. 6. [2] Ebd. q. 26, a. 7 8.

liebe unvereinbar mit der Liebe zu Gott" genannt[1], er, der noch im furchtbarsten Todeskampfe seiner Mutter gedenkt, das ist uns unverständlich. Gegen solche Vorwürfe verteidigt man nicht eine Religion, deren Apostel sagt: Wenn jemand für die Seinigen keine Sorge trägt, zumal für seine Hausgenossen, der hat den Glauben verleugnet und ist schlimmer als ein Ungläubiger[2]. Daß das Christentum noch höhere Pflichten kennt als die gegen Fleisch und Blut, das ist doch kein Beweis dafür, daß es die natürlichen Pflichten habe mit Füßen treten heißen.

In diesen Dingen hat das Christentum an dem Rechte des menschlichen Herzens nichts geändert. Was es aber durchaus neu geschaffen hat, das ist die allgemeine Nächstenliebe, die wahre Humanität. An dieser hat es nicht bloß eine übernatürliche, sondern selbst eine neue natürliche Tugend ins Leben gerufen, eine Tugend, die vor ihm nicht gekannt, eine Tugend, die auf dem Standpunkte des Heidentums nicht einmal möglich war. Rückert hat ganz recht zu sagen, das Christentum habe mit seiner Forderung der allgemeinen Nächstenliebe bei den neubekehrten Heiden keine Grundlage und keine Stätte in ihrem bisherigen Denken und Fühlen gefunden[3]. Wie er aber daraus der Religion Jesu Christi einen Vorwurf machen kann, ist schwer zu begreifen. Es wird doch nicht unnatürlich sein, die Natur zu veredeln, noch ein Verbrechen, ein inhumanes Gemüt human, ein enges Herz universal, die beschränkte Geistesrichtung katholisch zu machen.

9. Wie aber in ihrer Grundlage, so zeigt die christliche Menschengemeinschaft auch in ihren besondern Einrichtungen überall einen der Welt ganz fremden Zug nach Einigung der Menschen. Wir sehen hier, um es wieder zu sagen, von den

[1] Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung 124. [2] 1 Tim. 5, 8.

[3] Rückert, Kulturgeschichte des deutschen Volkes II 294.

übernatürlichen Beweggründen ab, die uns alle Menschen als eine große Gottesfamilie betrachten heißen, geeint durch Glauben und Gnade[1], bestimmt zum gleichen ewigen Ziele, nicht bloß als natürlich, sondern auch als geistlich Verwandte.

Aber schon durch die eben betrachteten Lehren hat das Christentum, weit entfernt davon, die geselligen Neigungen zu schwächen, sie vielmehr genährt und vervollkommnet. Dazu diente ferner in ganz vorzüglicher Weise die kirchliche Ehegesetzgebung, die so recht aus dem Geiste der christlichen Gesellschaftslehre hervorging. Eine von den segensreichen Folgen der kirchlichen Ehehindernisse war die, daß ausgedehntere gesellschaftliche Beziehungen gegründet wurden, indem fremde Familien mehr als bisher genötigt waren, sich einander zu nähern, und die bereits verbundenen sich nicht gegen die übrige Welt abschließen konnten[2]. Auf solche Weise wurde gerade die Familie, die unter unchristlichen Einflüssen leicht zu einem großen Hindernis für soziale Ausgleichung entartet, zum festesten Bande für die Gesellschaft.

Ein weiterer Trieb, die Gesellschaft vollkommener auszubilden, ergab sich aus der christlichen Anschauung von der sozialen Aufgabe des Menschen. Denn je selbständiger die einzelnen wurden, um so mehr ward ihnen eingeschärft, daß sie nur dann ihre Menschenpflichten erfüllen, wenn sie sich mit andern zusammentun, sowohl um aller Wohl zu fördern als auch um ihre eigene Aufgabe zu lösen. Daher der unvertilgbare Zug nach Einigung in allen Kreisen, die vom christlichen Geiste beseelt sind. Das Christentum, selbst eine Weltinnung, sagt Franz von Baader[3], hat die Neigung zu Innungen und Korporationen ins Leben gerufen[4]. Es ist kein

[1] 1 Kor 10, 17. [2] August., Civ. Dei 15, 16.
[3] Erdmann, Geschichte der neueren Philosophie III 2, 628.
[4] Périn, Vom Reichtum (deutsch Regensb. 1866) I 367—378.

Zufall, wenn überall der Krieg gegen die Innungen und Standesunterschiede den Kampf gegen die christliche Weltanschauung begleitet.

Aber selbst damit glaubte das Christentum seiner gesellschaftlichen Aufgabe noch nicht Genüge geleistet zu haben. Darum rief es jene zwei erhabenen Gedanken ins Leben, die seit langem die edelsten Geister beschäftigen, freilich oft in sehr entstellter und gefährlicher Form, den Gedanken an eine große Völkerfamilie und den an den ewigen Weltfrieden [1].

10. Das größte Verdienst um die menschliche Gesellschaft aber hat es sich dadurch erworben, daß es das Brandmal der Schmach von der Arbeit genommen hat. Jeder ist von nun an *verpflichtet zu arbeiten* [2], nicht bloß der, welcher sich erst sein Brot durch sie verdienen muß, sondern auch der, welcher ausreichendes, ja selbst der, welcher überflüssiges Besitztum bereits sein eigen nennt.

Gerade der Letztgenannte ist aus dreifachem Grunde mehr zur Arbeit verpflichtet. Fürs erste soll auch er den zum voraus überreich erhaltenen Arbeitslohn abverdienen. Und dann haben für ihn die beiden andern Seiten der Arbeit, die der Überwindung und die des Opfers für das Wohl anderer, um so mehr Bedeutung, je weniger ihn eigene Not aus Rücksicht auf sich selber zur Erfüllung dieser Aufgabe treibt.

Irgend eine Arbeit aber, und zwar eine ernstliche, d. h. eine, die Überwindung kostet, und eine nützliche, mit andern Worten, eine soziale Arbeit muß jeder Mensch betreiben. So sagt schon der große hl. Basilius [3]. Gott hat den Menschen keineswegs geschaffen, lehrt Chrysostomus, damit er nur für sich lebe. Das war eine der anstößigsten Grundlehren der

[1] Wir können alle diese Gegenstände hier nur eben berühren. Ausführlich davon zu handeln ist der Platz im vierten Bande.

[2] 2 Thess 3, 10 12.

[3] Basil., Hom. 9: Quod deus non est auctor malor. 5.

alten heidnischen Philosophie. Aber nach unserem Glauben ist der Mensch geschaffen, um andern zu nützen. Deshalb nennt Paulus die Gläubigen Leuchten[1]. Damit zeigt er genügend, daß sie für andere Nutzen schaffen müssen. Denn solange etwas nur für sich selber brennt, ist es keine Leuchte[2]. Also Chrysostomus. Ebenso sagt der Schüler und Geisteserbe Augustins, Prosper von Aquitanien, die Pflicht und Tugend der Geselligkeit verlange, daß sich jeder, der es vermöge, der menschlichen Gesellschaft nützlich mache. Jene mögen wohl zusehen, ob sie nicht die Gerechtigkeit verletzen, jene, meint er, die sich aller Arbeit entziehen, mag diese nun eine äußerliche oder eine geistige Beschäftigung sein oder auch die Führung eines Amtes in Staat oder Kirche[3].

Deshalb ward nunmehr die Arbeit nicht bloß frei und Beruf der Freien, sondern auch geachtet und zur Ehrensache. Paulus rühmt sich wiederholt mit einem gewissen Selbstgefühl, daß er niemand zur Last gefallen sei, sondern daß er überall sich und seinen Begleitern durch Händearbeit den nötigen Unterhalt verschafft habe[4]. In demselben Geiste sagen in den Apostolischen Konstitutionen alle Apostel von sich, sie trieben noch immer ihr Handwerk und seien nie müßig; deshalb sollten sich alle das zum Beispiel nehmen[5]. Auch Paulus billigt es nicht, wenn jemand sein Brot müßig ißt[6], sondern er will, daß alle ihren Beruf haben und bei diesem bleiben, denn jeder Beruf ist ehrenwert[7].

Bald sehen wir denn auch wirklich den Umschwung, der in der öffentlichen Meinung bezüglich der Arbeit vor sich ge-

[1] Phil 2, 15.
[2] Chrysost., Adv. appugnat. vitae monast. 3, 2.
[3] (Prosper) De vita contemplativa 3, 28.
[4] 2 Thess 3, 8. 1 Thess 2, 9. 1 Kor 4, 12. Apg 20, 24.
[5] Constitut. Apost. 2, 63. [6] 2 Thess 3, 10.
[7] 1 Kor 7, 17 20 23. Eph 4, 1.

gangen ist. Bisher hatten es die Freien für Ehrensache gehalten, die Arbeit, zu der jeder Mensch geboren ist[1], von sich abzuweisen und lieber als unnütze Glieder am Leibe der Menschheit zu hängen, ja gleich Schmarotzern ihre Säfte aufzusaugen. Noch Celsus, das ewige Vorbild aller Christenfeinde, dem der Christenhaß weder Zeit noch freien Blick ließ, um auf den Eintritt einer neuen Zeit zu achten, glaubte das Christentum dadurch verächtlich zu machen, daß er sagte, ein Mensch, dessen Mutter eine Näherin[2], dessen Vater ein Zimmermann[3], ein Mensch, der selbst ein Handwerker gewesen sei[4], könne nicht die Wahrheit lehren. Er kam zu spät mit diesem Hohn. Schon Justinus berief sich mit Stolz gerade darauf, daß Christus selber Pflüge und Wagengeschirre gemacht habe[5]. Tertullian aber ruft vollends mit großem Selbstbewußtsein den Heiden zu: Was, wir sollen unnütze Glieder der Gesellschaft sein, wir nichts zum allgemeinen Besten beitragen? Wir dienen doch im Felde, wir betreiben Ackerbau und Handel, Schiffahrt, Handwerke und Künste[6]. Und gewiß, die Christen trieben jede Art von anständigen Geschäften. Die ältesten Märtyrerakten und Grabinschriften nennen unter ihnen Ärzte, Soldaten, Offiziere, Stadtpräfekten, Senatoren neben Bildhauern, Malern, Bäckern, Gärtnern, Buchhaltern, Steinhauern, Schmieden, Töpfern, Zeltmachern, Gerbern, Webern, Gastwirten, Schneidern, Schuhmachern, Lastträgern, Fischern[7].

Unter dem Einfluß dieser veränderten Anschauungsweise nahm auch das öffentliche Leben bald eine andere Gestalt an. Bereits Konstantin der Große sah sich in einem Gesetz vom

---

[1] Jb 5, 6. [2] Origen., C. Cels. 1, 28.
[3] Ebd. 6, 16. [4] Ebd. 6, 34.
[5] Iustin., Dial. c. Tryph. 88.
[6] Tertull., Apolog. 42.
[7] Mamachi, Origines christ. III 316 318—320. Basil., Hom.: Attende tibi 4. Kraus, Roma sotterranea 408 f.

Jahre 337 gezwungen, der neuen Sachlage Rechnung zu tragen und die Ehrenhaftigkeit der Arbeit dadurch anzuerkennen, daß er einer Reihe von Handwerkern die Befreiung von persönlichen Staatslasten zusicherte[1]. Auf diesen Anfängen baute Karl der Große weiter und legte dadurch, daß er das Handwerk zu ehrenvollem Brot und zur Freiheit führte, den Grund zu dem wunderbaren Aufschwung, den das Städteleben im Mittelalter nahm[2]. Und wenn wir heute, selbst mitten in einer dem Mammon verfallenen Gesellschaft, den Wert des Menschen nicht danach beurteilen, wie viele sich für ihn aufopfern müssen, ohne daß er der Gesamtheit eine entsprechende Gegenleistung böte, sondern vielmehr danach, wie er von den ihm zur Benutzung verliehenen Gaben und Kräften Gebrauch macht, so bedeutet das einen Umschwung in der ganzen Weltanschauung, der nicht groß genug gedacht werden kann, der aber ohne den Sieg des christlichen Geistes nicht zu stande gekommen wäre.

11. Die christliche Offenbarung, die auf solche Weise die Grundlage zu einer ganz neuen Gattung von sittlichen Tugenden gelegt hat, durfte sich aber nicht damit begnügen, die neuen Keime nur zu pflanzen und dann sich selber zur Weiterentwicklung zu überlassen, sondern sie mußte nun auch die Pflichtenlehre dementsprechend erweitern. Die Lehrer der Kirche haben denn auch stets diese Aufgabe gewürdigt, und so handelt die christliche Moral von einer Menge Tugenden, die bisher kaum dem Namen nach bekannt waren.

Am meisten schärfen sie natürlich die beiden Grundtugenden des sozialen Lebens ein. Wohl keiner aus ihnen wird zu finden

[1] Cod. Theodos. 13, tit. 4, lex 2. Gfrörer, Geschichte der deutschen Volksrechte im Mittelalter II 172—184. Hirsch, Jahrbücher des deutschen Reiches unter Heinrich II. I 29 ff. Maurer, Geschichte der Fronhöfe I 244 ff; II 315 ff.

[2] Gfrörer, Volksrechte II 194—197.

sein, der nicht die allgemeinste Nächstenliebe als eine der ersten Pflichten jedes Christen empföhle. Ebenso eindringlich lehren unsere Gottesgelehrten und Geistesmänner, daß Arbeitsamkeit und Berufstreue zu den Tugenden gehören, die den Christen zieren müssen. Wenn sie von der sittlichen Aufgabe des Menschen reden, sagen sie stets, daß kein rechtmäßiger Stand, kein Berufsgeschäft, keine Arbeit ein Hindernis sei, bis zur höchsten Vollkommenheit emporzusteigen, daß jede Frömmigkeit verdächtig sei, die sich der Erfüllung der Standespflichten hinderlich erweise, daß endlich alle, auch die höchste Tugendübung, die einer bloß aus eigener freier Wahl übernommen habe, hinter die von Gott, von dem Gesetz und von der Pflicht gebotene Berufstätigkeit zurücktreten müsse[1].

Dann aber nehmen sie in den Kreis ihrer Sittenvorschriften auch alle jene Tugenden auf, die teils als Vorbedingungen teils als Folgen der geselligen, durch die christliche Nächstenliebe vergeistigten Annäherung der Menschen untereinander das Leben zu verschönern und die Sitten zu veredeln bestimmt sind. Und nicht bloß Lehrer wie Ambrosius[2] oder Franz von Sales, bei denen man denken möchte, daß sie wohl infolge ihrer Geburt und Erziehung für diese Seite der Tugendlehre empfänglicher sein dürften, sondern auch rauhe Ordensmänner legen auf Verfeinerung der Sitten, auf Liebenswürdigkeit und Anstand im Verkehr mit dem Nächsten das größte Gewicht. An dem großen Vater der Mönche, Antonius, rühmt der hl. Athanasius ausdrücklich, daß selbst der lange Aufenthalt in der Wüste, den er mit so harten Kämpfen wider den Feind des Heiles ausfüllte, nicht im mindesten seiner bezaubernden Heiterkeit und seiner einnehmenden Art des Um-

[1] Ludov. Granat., Dux peccat. II, l. 2, c. 16. Franz von Sales, Philothea 1, 3. Surin, Catéchisme spirit. p. II 12. Besonders David de Augusta, Formula novit. 3, 10, 1.

[2] Ambrosius, Off. 1, 43, 210; 1, 45, 219—227 u. ö.

ganges Eintrag getan habe[1]. Ja sogar die trockenen Scholastiker behandeln unter den Pflichten des Christen den Anstand[2], die Liebenswürdigkeit im Verkehr[3], die Heiterkeit in der Unterhaltung und Erholung[4], Billigkeit im Urteil und in den Ansprüchen[5], Bescheidenheit[6], Höflichkeit[7], Zierlichkeit in Kleidung und Gebaren[8] und dergleichen mehr. Und sie fassen diese nicht als rein menschliche Rücksichtnahme oder als Mittel, um das Leben angenehm zu machen, sondern als wahre und wirkliche Tugenden und als Gewissenspflicht auf, sowohl im natürlichen als im christlichen Sinn. In diesem Punkte haben die modernen Handbücher für weltliche Ethik noch viel zu tun, bis sie unsere mönchischen Aszeten überbieten.

Nach christlicher Lehre steht es also fest, daß einer seiner sittlichen Aufgabe nicht genügen würde, wenn er sich mit dem hohlen Schein des geselligen Anstandes begnügen wollte, wie das nur zu häufig bei jener weltlichen Höflichkeit der Fall ist, die ins Gesicht schmeichelt und hinter dem Rücken spöttelt, die äußerlich mit ausgesuchter Artigkeit behandelt und inwendig

[1] Athanas., Vita S. Ant. 4, 24; 16, 89 (Bolland. Palmé, Ian. II 489 499).

[2] Honestas: Thomas 2, 2, q. 145. Franz von Sales. Philothea 3, 27. Humbert., In regul. S. Aug. p. 5 (Bibl. max. PP. Lugdun. XXV 598, d e).

[3] Eutrapeleia: Thomas 2, 2, q. 168, a. 2. Viguerius, Institut. theol. c. 7, § 5, verit. 12. Salmanticens., Curs. theol., tom. III, arbor praed. n. 156 157 (Lugdun. 1647, p. 813 f).

[4] Franz von Sales, Philothea 3, 31—34.

[5] Ebd. 3, 36. Peraldus, Summa virtutum et vitiorum I, p. 3, tr. 5, c. 12 (Venet. 1571, I 529).

[6] Thomas 2, 2, q. 160. Lud. de Ponte, Dux spirit. 4, 15, 4. S. Antonin., Summa theol. IV, tit. 4, c. 10. Peraldus, Summa virtutum I, p. 3, tr. 3, c. 7 (Venet. 1571, I 333)

[7] Urbanitas. Salmanticens., Curs. theol. tom. III, arbor praed. n. 78 (Lugdun. 1647, p. 784).

[8] Ornatus: Thomas 2, 2, q. 168 et 169.

mit ausgesuchtem Stolz verachtet. Aber auch der würde seiner Pflicht als Mensch und Christ nur halb entsprechen, der glauben wollte, es genüge die innere Gesinnung, auf den äußeren Ausdruck der Achtung und Liebe brauche er kein Gewicht zu legen.

Die äußeren Formen des feinen Umganges hängen mit der inneren Tugend oft mehr zusammen, als man denken möchte. Es ist schwer zu glauben, daß wahre Gottes- und Menschenliebe, daß wahre Bescheidenheit, daß Zartheit und Reinheit des Herzens ohne sie bestehen können. Für die unverdorbene, unerfahrene Jugend ist nebst der Übung des Gebetes und der Gegenwart Gottes ein gemessenes, artiges Benehmen oft das beste natürliche Mittel, um die Reinheit des Herzens inmitten großer Anfechtungen zu bewahren. Leerer, gleißender Schliff, wie ihn die Welt lehrt, die sogenannte Prüderie, ist allerdings oft nur ein Firnis, der die innere Fäulnis überdeckt, ja ein Zunder, mit dem sich die listige Sinnlichkeit nährt. Aber wahrhafter Anstand gegen alle Welt ist ein starker Schild für die Unschuld des Herzens. Die Geschichte der tumpheiten Parzivals zeigt uns, daß innere Reinheit und Unbefangenheit ohne den Schutz der äußeren Form leicht in große Gefahr geraten. Deshalb glauben wir nun zwar nicht, daß leere Höflichkeit schon alles ersetze. Äußere Zier, sagt Wolfram, ohne daß das Herz wohl bestellt ist, hieße falschen Glasfluß statt echter Juwelen in kostbares Gold fassen. Aber es wäre auch verkehrt, einen edeln Rubin in schmutziges Messing einrahmen zu wollen[1]. Nach christlicher Überzeugung muß darum den äußerlichen Übungen des verfeinerten geselligen Umganges die im tiefsten Grunde des Herzens wurzelnde aufrichtige Stimmung entsprechen, so daß die edle innere Gesinnung die

[1] Parzival 3, 11 ff (Bartsch 1, 71 ff); 170, 15 ff (Bartsch 3, 1631 ff).

äußerliche sichtbare Bezeigung der Liebe, der Schonung und der Achtung trägt und belebt[1]. Erst wo sich beides in wahrem Vereine findet, da ist der Geist der christlichen Vollkommenheit zur Herrschaft gelangt[2]. Denn die vollkommene Tugend der Christen soll zugleich wahre, sowohl geistige als sinnfällige Schönheit sein[3].

12. Es ist ein Merkmal des echten christlichen Geistes, daß er alle Verhältnisse des Lebens reinigend und veredelnd durchdringt. Wo er auftritt, zeigt er sich als Geist der Frömmigkeit und der Liebe zu Gott, der Demut in uns selber, der milden Menschenfreundlichkeit gegen alle. Er hat eine Heiterkeit über das ganze Leben verbreitet, die der gerühmten griechischen in keinem Stücke nachsteht. An Milde aber, der immerhin weder Ernst noch Würde fehlt, hat er zweifellos den hellenischen Humanismus wie die rein äußerliche Bildung unserer Tage unendlich übertroffen. In allem jedoch verhält er sich zu diesen beiden wie inneres Leben zu äußerer Form, wie unergründliche Tiefe zur schimmernden Oberfläche. Selbst wo die christliche Bildung minder verfeinert im Äußerlichen auftreten sollte, da hat sie — wir setzen voraus, daß der echte Geist im Innern herrscht — etwas Herzliches und Zartes, etwas Dauerhaftes, Natürliches und Lebendiges an sich, das nur ihr eigen ist, und reißt die Herzen mit sich fort, wie es einer rein weltlichen Bildung nun und nimmer möglich ist. Denn was sich immer als milde Sitte, gepaart mit persönlicher Anmut und Würde, in den äußeren gebildeten Umgangsformen ausprägt, das ist hier auf christlichem Boden nicht bloß Umgangsmittel und Lebensgenuß, sondern es ist gemütvoll, sinnig und tief, nicht bloß glänzender

[1] Humbert., In regul. S. Aug. p. 5 (Bibl. max. PP. XXV 600, c h).

[2] Schram, Theologia mystica § 101, 26 404, 2 474 (Paris 1868, I 176; II 95 177).

[3] S. Antonin., Summa theol. IV, tit. 4, c. 1, § 9.

Schein, sondern wahrhafte und liebliche, weil christliche und natürliche Schönheit, es ist der Duft der Liebe, die aus dem erschlossenen Blütenkelch das Herzens emporsteigt, um auch andern ein Gefühl von dem vollen beseligenden Leben zu gewähren, das sie in der Aneignung des christlichen Geistes gefunden hat[1].

Freundschaft.

13. Ein stehend gewordener Vorwurf gegen das Christentum lautet, daß gegen die Freundschaft in christlichen Kreisen nur Geringschätzung herrsche. Damit soll die Anklage erhärtet werden, daß es den natürlichen Regungen der menschlichen Brust feindselig im Wege stehe.

So sagt Shaftesbury in seiner bekannten hämischen Art, in welcher er unter dem Schein mitleidiger Herablassung und wohlwollender Verteidigung die christliche Wahrheit durch tückische Dolchstiche zu meucheln sucht: Ich könnte fast glauben, der wahre Grund, warum auf einige der heroischesten Tugenden in unserer Religion so wenig Rücksicht genommen wird, sei der, daß keine Uneigennützigkeit mehr stattfände, wenn man ihnen auf die unendliche Belohnung Anspruch gegeben hätte, welche die Offenbarung andern Tugenden angewiesen hat. So sind zum Beispiel, fährt er fort, Privatfreundschaft und Eifer für das Gemeinwohl und für unser Vaterland Tugenden, die bei einem Christen durchaus freiwillig sind; sie sind keine wesentlichen Teile seiner Bruderliebe.

Diese hinterlistige, den Lord Shaftesbury kennzeichnende Ironie will sagen: wenn ein Christ Freundschaft, soziale Tugenden, Vaterlandsliebe übt, so sei das seine eigenste Sache. Er übe sie lediglich als Mensch. Das Christentum halte ihn nicht dazu an, habe darum auch weder Anteil noch Ver-

[1] Vgl. Chalybäus, Spekulative Ethik II 540.

dienst daran. Denn als Christ, behauptet der ungläubige Lord, sei er an die Angelegenheiten dieses Lebens nicht gebunden noch verpflichtet, sich in Verhältnisse dieser niedern Welt einzulassen, die ihm nicht dazu verhelfen können, eine bessere Welt zu erwerben. Sein Wandel sei im Himmel. Auch habe er keine Zeit für solch überflüssige Sorgen und Beschwerden hier auf Erden, die ihm den Weg dorthin versperrten oder ihm doch ein Hindernis in der sorgenvollen Aufgabe wären, seine eigene Seligkeit auszuwirken[1].

Bekanntlich hat Rousseau diese Verdächtigung noch entschiedener ausgesprochen, und seitdem wird sie unaufhörlich erneuert und will nie mehr zur Ruhe kommen.

Was nun die Vaterlandsliebe betrifft, so wird die christliche Lehre über diese im folgenden zur Sprache kommen. Die Freundschaft aber, um von dieser hier einige Worte zu sagen, wird in der Offenbarung nicht bloß nicht zurückgesetzt, sondern sie nimmt in den Vorschriften, die uns diese gibt, sogar einen ausgezeichneten Platz ein. Daß die Lobsprüche und Empfehlungen, die ihr das Alte Testament angedeihen läßt, auch von dem Standpunkte des Neuen aus Anerkennung finden, kann man aus jedem Ausleger ersehen[2]. Der göttliche Stifter unserer heiligen Religion hat selber in seinem Verhältnis zu Johannes wie zu Lazarus und seiner Familie ein herrliches Beispiel der zartesten und reinsten Freundschaft gegeben. Die christlichen Lehrer widmen stets der Freundschaft eine besondere Abhandlung in ihren Schriften. Sie erklären, daß Freundschaft für Menschen aller Klassen und Altersstufen eine psychologische Notwendigkeit[3] und ein Mittel sittlicher

---

[1] Lechler, Englischer Deismus 259.

[2] Cornelius a Lapide, In Eccli 6, 6—17.

[3] Rainer. a Pisis, Pantheologia v. amicitia c. 1 2. Antonin. II, t. 8, c. 5, § 3; IV, t. 5, c. 20, § 1.

Förderung[1], also nicht bloß ein natürliches Verhältnis, sondern eine wahre Tugend sei.

Die Freundschaft ist wirklich eine besondere Tugend, welche dem ganzen Gebiete der Gerechtigkeit als Ergänzung dient[2]. Freilich, wenn sie bloß auf rein äußerlichen Beweggründen beruhte und nichts anderes wäre als die Äußerung unwillkürlicher sinnlicher Sympathie, dann würde sie vor Gott kein Verdienst begründen[3]. Allein dem ist nicht so. Sie besteht vielmehr darin, daß wir unsere Neigung beherrschen, unsere Abneigung überwinden, daß wir dem Freunde Gutes erweisen und ihm zulieb Übles ertragen[4]. Die christliche Lehre hält es deshalb mit der gesunden Ansicht des Aristoteles, wonach die Freundschaft mehr im Erweisen als im Empfangen der Liebe besteht[5]. Darum ist sie nicht bloß selbst eine Tugend, sondern sie setzt auch viele andern Tugenden voraus, damit sie recht geübt werde: die Klugheit als Wegweiserin, die Gerechtigkeit als Beherrscherin, die Stärke, die sie aufrecht, die Mäßigung, die sie zurückhalten muß[6]. Daraus folgt, daß der freundschaftliche Verkehr nicht bloß zur Glückseligkeit dieses Lebens[7], sondern auch dazu notwendig ist, damit wir die sozialen Tugenden vollkommen üben lernen. Ohne sie, sagt Älred, möchte ich den Menschen fast dem Tiere gleichstellen[8].

Darum finden wir nicht nur bei den Vätern der Kirche[9], sondern selbst bei den Einsiedlern der Wüste und bei den

---

[1] Franz von Sales, Philothea 3, 19. Schram, Theol. myst. § 393 394 (Paris. 1868, II 81 ff).

[2] Thomas 2, 2, q. 114, a. 1. [3] Mt 5, 46.

[4] Ambros., Off. 3, 22, 129 130.

[5] Arist., Eth. 8, 7 (9), 6; 8 (9), 3. Thomas 2, 2, q. 23, a. 1.

[6] Aelred. Rievall., De spirit. amicitia l. 1 (Migne 195. 666 c). Pseudo-Augustin., De amic. 4.

[7] Thomas 1, 2, q. 4, a. 8. [8] Aelred. l. 2 (671 a).

[9] Chrysost., 1 Thess. hom. 2, 3. Augustin., De vera relig. 47, 91. Ambros., Off. 3, 22, 126 ff.

Mönchen aller Zeiten begeisterte Lobreden auf die Freundschaft[1]. In Wahrheit sind unsere Heiligen die herrlichsten Beispiele von zärtlichen und opferfreudigen Freunden. Basilius und Gregor von Nazianz, Franziskus und Dominikus, Bonaventura und Thomas von Aquin haben uns gezeigt, daß die größte Heiligkeit die zarteste Freundschaft zu üben versteht. Montalembert behauptet sogar, daß es innigere Freunde auf der Welt nirgends gebe als dort, wo die gleiche Liebe zur ewigen göttlichen Liebe und das gleiche Streben nach dem einen höchsten Ziele Menschen aus den verschiedensten Klassen der Gesellschaft und von den mannigfaltigsten Neigungen und Anlagen zu einer Gemeinschaft verbindet, das heißt in den Klöstern[2].

Achtung der Menschenwürde ein Geschenk des Christentums.

14. Wir haben nicht im Sinn, hier auf die Frage einzugehen, ob und inwieweit die christlichen Gedanken auf die spätere Philosophie und die allgemeine Denkweise des Heidentums Einfluß geübt haben. Dazu wird sich im dritten Band Anlaß bieten. So viel dürfte jedenfalls zum voraus einleuchten, daß die neuen Ideen nicht hundert Jahre und länger in der Welt leben konnten, ohne auch in weiteren Kreisen mehr oder minder klar zur Geltung zu kommen.

Es ist zweifelsohne schon nicht mehr aus dem echten Geiste des alten Heidentums heraus gedacht, wenn Epiktet sagt: Warum solltest du nicht auch einen schlechten Menschen liebevoll behandeln? Du sollst sprechen: Nicht dem Menschen

---

[1] Cassian., Collat. 16. Über die Schilderung in Lacordaires M. Magdalena vgl. Foisset, Vie du P. L. II 452—455.

[2] Montalembert, Mönche des Abendlandes I, LXXXIX. Kenelm Digby, Mores catholici, or Ages of Faith, b. 3, ch. 7 (I 411 ff); b. 10, ch. 17 (III 487 ff).

tue ich Ehre an, sondern dem menschlichen Wesen in ihm[1]. Es ist aber ganz und gar ein Abfall von den Grundsätzen des Altertums, wenn Seneca die Behauptung durchführt, die Sklaven seien auch Menschen, Mitknechte, Zeitgenossen mit uns allen und verdienten darum dieselbe Rücksicht wie alle Menschen, da ja in ihnen dasselbe menschliche Wesen sei wie in allen[2]. Das ist nicht mehr die alte stoische, überhaupt die heidnische, das ist eine völlig neue, vom Christentum wesentlich beeinflußte Anschauungsweise. Insofern mag Hausrath recht haben zu sagen, daß Epiktet vor allen den sprechendsten Beweis dafür ablege, wie die neutestamentliche und die spätere heidnische Bildung auf einem Boden gewachsen seien[3]. Er freilich versteht das so, als ob die christlichen Ideen den spätstoischen entstammten, und als ob beide das gemeinsame natürliche Endergebnis der ganzen alten Kulturentwicklung seien. Die Wahrheit ist umgekehrt, daß die Gedanken, die wir bei Seneca, Epiktet und Mark Aurel finden, Nachklänge dessen sind, was diese Philosophen durch Juden und Christen, wenn auch wohl meist auf weiten Umwegen, aus der übernatürlichen Offenbarung vernommen, regelmäßig aber gründlich mißverstanden und verzerrt haben.

Darum hüten wir uns weislich, hinter solchen Worten sehr viel Bedeutung zu suchen[4]. Die letzte heidnische Philosophie hat zwar manche Laute aus dem christlichen Lager herüberklingen hören, aber sie hat oft bloß den Klang vernommen, der tiefere Gehalt blieb ihr verborgen. Seneca und Epiktet haben sich Jahrhunderte lang bei den Christen Gunst verschafft, da diese natürlich ihren Worten den christlichen Sinn beilegten.

---

[1] *Οὐ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ ἀνθρώπινον τετίμηκα.* (Epict., Fr. 109). [2] Seneca, Epist. 47, 1 14.

[3] Hausrath, Neutestamentl. Zeitgeschichte (1877) IV 392.

[4] Talamo, Le Origini del Cristianesimo e il pensiere stoico 310 f 334 ff.

Allein unter der Hülle so mancher auf den ersten Anblick christlich klingenden Sätze lauert doch das alte Heidentum.

So ist es auch hier der Fall. Was ist dieses menschliche *Wesen*, oder um den christlichen Ausdruck dafür zu setzen, die Menschenwürde im Sinne der spätrömischen Philosophen? Nicht der Wert, den einem die Fähigkeit verleiht, als freies sittliches Wesen selbständig seine Bestimmung zu erreichen und auch andere darin zu unterstützen. So denken nur wir und fassen deshalb auch gerne die Ausdrücke der Alten so. Aber diese nehmen den Menschen bloß als abstrakte Idee, nicht als das, was der Schöpfer objektiv im lebendigen Menschen verwirklicht hat, sondern als die Idee, die sie, die Philosophen, sich selber *subjektiv* vom willkürlich gedachten Menschen machen.

Hier sehen wir so recht, wie wahr das Sprichwort sagt: Es können zwei dasselbe sagen, deswegen ist es noch lange nicht dasselbe. Dem Christen ist der lebendige Mensch das persönliche Ebenbild Gottes. Dem Heiden sind Mensch wie Gott nur leere, tote Begriffe, die sein Verstand erfindet, um darüber geistreiche Gedanken und schöne Worte auszusinnen. Herz und Wille haben damit so wenig zu tun als mit jeder andern *abstrakten* Vorstellung.

Ein Ausdruck Senecas zeigt das deutlicher als eine lange Abhandlung. Wo die Offenbarung sagt: Du sollst Gott lieben über alles und den Nächsten wie dich selber[1], sagt Seneca: Die Philosophie lehrt uns das Göttliche ehren, das Menschliche lieben[2]. Noch faßlicher sagt Epiktet: Ein Mensch, der den Verlust seines Sohnes beweint, tut unrecht. Denn nicht der Tod des Sohnes ist es, über was er trauert, sondern seine eigene Einbildung, die Idee, die er sich in seinem eigenen Geiste zurechtgelegt hat[3]. Darum kann man ihn wohl trösten,

[1] Mt 22, 37 ff.

[2] Seneca, Epist. 90, 3: Colere divina, humana diligere.

[3] Epict., Man. 16.

aber man muß sich hüten, Mitleid mit ihm zu empfinden. Das, was er verloren hat, hatte ja keinen Wert an sich, sondern nur in dem Kopfe des Hinterbliebenen besteht die Annahme, der Verlorene sei etwas gewesen. Er braucht also nur diesen Wahn fahren zu lassen, und aller Schmerz ist vorüber. So Epiktet. Wenn nun schon der Sohn nur als Idee Bedeutung hat, nur insofern ihm der Vater in seiner Einbildung Wert beilegt, was soll es dann heißen, wenn ich an einem Fremden den menschlichen Wert anerkenne?

Solche Worte mögen also christlich klingen, ihr Sinn ist himmelweit von dem des Christentums entfernt[1]. Als Christ muß ich den Menschen lieben, weil er seine Würde in sich trägt. Gott hat ihm diese gegeben, damit er sie durch edle Taten anerkenne. Keine Macht der Erde kann ihn deshalb seines Wertes berauben, nicht einmal er selber. Dort, bei Seneca und bei Epiktet, hat der Mensch an sich keine Bedeutung; diese hängt nur von meiner Einbildung ab.

Der Mensch der Offenbarung ist also Mensch von Gottes Gnaden, der der heidnischen Philosophie Mensch durch Menschenwillkür, ebenso recht- und wertlos wie in der Praxis des Heidentums, ja noch mehr. Äußerlich bleibt er Sklave, innerlich macht ihn der Philosoph zu dem, wozu er ihn machen will, oder spricht ihm auch allen Wert ab, wenn es ihm so beliebt. So ist sein Sklave womöglich vor ihm noch weniger etwas als vor dem strengsten heidnischen Herrn.

So aber immer und überall. Der Freie, sagt Epiktet, soll vom Sklaven keinen Dienst annehmen[2]. Warum? Weil

[1] Diese Tatsache wird uns später (III. Bd 4 2, 13) Gelegenheit geben, darauf hinzuweisen, wie oberflächlich die sog. „begriffsgeschichtliche" Erklärung des Christentums die christlichen und die theologischen Ausdrücke als bloße Entlehnungen aus der Zeitphilosophie betrachtet und demzufolge auch wieder entsprechend einer neuen Modephilosophie ändern zu können glaubt. [2] Epict., Fragm. 43.

er im Sklaven auch den Menschen ehrt und ihm gleiche Würde zuschreibt wie sich selber? Gott bewahre! Weil das eine Herabwürdigung für den Freien wäre, da der Sklave ebenso tief unter ihm steht wie der Kranke unter dem Gesunden. Weil der Freie dann selber nicht mehr frei ist, wenn er sich vom Dienste des Sklaven abhängig macht. Also nicht aus mitleidiger Liebe zum Sklaven, sondern aus Stolz auf seine eigene Bedürfnislosigkeit und Unabhängigkeit entschlägt sich der stoische Weise der Bedienung durch die Menschen.

Die Moral der Alten kennt somit keine Tugend der Menschenliebe, auch nicht in ihren besten Vertretern. Der stoische Weise betrachtet sich zwar als Weltbürger, aber dieser theoretische Kosmopolitismus, der übrigens weit weniger ausgebildet ist, als man meist glaubt, führt nicht zu einem entsprechenden sittlichen Handeln. Dem Weisen, dem Stoiker wie dem Zyniker und dem Epikureer, ist es im Grunde nur um sich zu tun. Die Welt erscheint ihm viel zu schlecht, als daß er sich mit ihr beschäftigen möchte. Den Anforderungen des Lebens gegenüber hüllt er sich in den weiten Mantel reiner Tugend ein, deren End- und Zielpunkt nichts anderes ist als stolze, vornehme Ruhe, bequeme, selbstgenügsame Abgeschlossenheit in sich selber[1]. Von Achtung vor dem Menschen ist keine Rede. Die scheinbare Menschenliebe ist berechnender Egoismus und philosophischer Hochmut. Das geht so weit, daß der Stoiker in dem Bewußtsein, das höchste Gut in seinem eigenen Ich zu besitzen, sagt: Niemand ist mir auch nur so viel wert, ich allein gelte mir etwas. Niemand ist wert, daß ich mich seinetwegen beunruhige, niemand, daß ich aus der seligen Ruhe in mir selber heraustrete, niemand, daß ich mich entwürdige, indem ich mich zu ihm herablasse.

---

[1] Vorländer, Geschichte der philosophischen Moral, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen 8.

Bis zu welchem Grade diese unmenschliche Gesinnung in der alten Philosophie herrschte, zeigt das Benehmen zweier nicht unberühmter Philosophen, worüber Diogenes Laertius berichtet. Anaxarchus, der Begleiter Alexanders des Großen, auch einer von jenen vornehmen Geistern, die den stumpfsinnigen Egoismus lehrten, der Weise dürfe sich um nichts kümmern und durch nichts stören lassen, Anaxarchus also war eines Tages auf einer Studienreise, die er machte, um die göttliche Bedürfnislosigkeit und Selbständigkeit der indischen Waldmenschen kennen zu lernen, in einem Sumpfe stecken geblieben. Da kam des Weges sein Schüler, der bekannte Philosoph Pyrrho. Würdig seines Meisters, sah er diesen an und ging vorüber wie der pharisäische Priester im Evangelium. Später kamen andere, offenbar Laien in der Philosophie, die noch nicht über alle Menschlichkeit hinaus waren, und übten bei Anaxarchus den Dienst des Samariters, gegen Pyrrho aber das Recht des Tadlers. Aber Anaxarchus verwies ihnen dies ernstlich und sagte, der Elende habe ganz recht getan, denn der Gebildete solle keinem Liebe erweisen und sich durch nichts aus seiner Ruhe bringen lassen[1].

So begreifen wir, wie Mark Aurel, ganz im Geiste Epiktets, seines Lehrers, sagen kann, der Vollkommene und Weise dürfe sich weder mit dem Fröhlichen freuen noch mit dem Betrübten betrüben[2]. Diesen herzlosen Heiden war sicher Paulus ein sehr unweiser und unvollkommener Mann, da er sagt: Wo wird einer schwach, ohne daß auch ich schwach werde?[3] Nur mit Verachtung konnten sie auf die christliche Lehre herabsehen, welche sich zu dem Worte verirrte: Freuet euch mit den Fröhlichen und trauert mit den Traurigen[4].

15. Auch die moderne Weltweisheit hat nur das Gefühl der Verachtung für die Sklavenmoral des Christentums, für diese

[1] Diogenes Laert. 9, 63. [2] Marc. Aurel. 7, 43.
[3] 2 Kor 11, 29. [4] Röm 12, 15.

Schule der Gemeinheit, wie sich der unglückliche Nietzsche ausdrückt, die den menschlichen Charakter so erniedrigt habe, daß wir kaum noch ahnen, wie sehr wir uns selber wegwerfen, wenn wir glauben, andern dienen zu sollen. Leider, meinen Charron und Spinoza und ihre Nachfolger, habe die Religion zu lange Zeit gehabt, unsern Anschauungen wie unsern Herzen diesen Knechtssinn einzuimpfen, als daß es so schnell gelingen sollte, die Menschheit davon zu überzeugen, welche Schwäche [1], welche Schimpflichkeit [2], welche Albernheit [3] das Mitleid sei. Indes koste es, was es wolle, unser Geschlecht müsse sich nun einmal von dem verhängnisvollen, entnervenden, erniedrigenden und verweichlichenden Einflusse des Christentums losmachen und an die Stelle seiner falsch verstandenen Menschenliebe die wahre Humanität setzen. Mit der christlichen Menschenfreundlichkeit erniedrige man, so sagen in wunderbarem Einklang die liberalen und die sozialistischen Weltverbesserer, den eigenen Charakter wie den, dem man zu Hilfe eile. Was wir, verdorben durch die verkehrten christlichen Ideen, als Errungenschaft der Zivilisation anzusehen gewohnt sind, Hospitäler, Wohltätigkeitsanstalten, sei nicht bloß eine tölpelhafte Bruderschaftsschwärmerei, sondern vielmehr eine verbrecherische Verirrung [4]. Es gebe, erklärt Toynbee, nur einen vernünftigen Weg, um den Armen zu heben, den nämlich, daß man ihn sich selber überlasse; das sei das beste Mittel, den Bedürftigen zur Selbsthilfe, d. h. zum Gebrauche seiner eigenen Fähigkeiten anzu-

[1] Charron, De la Sagesse I 34.

[2] Spinoza, Tract. polit. 1, 5; Ethica 3, 29 35.

[3] J. K. Fischer, Die Freiheit des menschl. Willens ² 265.

[4] Über diese und ähnliche Lehren von Nietzsche und seinen Nachahmern vgl. Schneider, Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit 197 ff 223 ff 233 ff; L. Stein, Die soziale Frage 505 f; An der Wende des Jahrhunderts 148; Drews, Nietzsches Philosophie 419 ff 488 ff 503.

spornen[1]. Das sei aber auch, versichert Nietzsche, das einzig richtige Mittel, um den Charakter des Besitzenden zu stählen und zu einer dem modernen Geist entsprechenden Sittlichkeit, zur Herrenmoral, zu erziehen.

Wenn das die höchste Leistung der neuesten Lebensweisheit ist, dann dürfen wir wohl sagen, daß die moderne Humanität der christlichen Menschenliebe noch viel ferner steht als die antike Entwertung des Menschen. Welche von diesen drei Lebensrichtungen der Wahrheit und der Natur am besten entspricht, wo, mit andern Worten, die meiste Achtung gegen den Menschen zu finden ist, ob im Altertum, ob in der Neuzeit, ob im Christentum, darüber stellen wir getrost das Urteil der Vernunft und dem menschlichen Herzen anheim.

---

[1] Longman's Magazine, Febr. 1893.

Elfter Vortrag.

Bürgerliche Tugenden.

1. Jedes Land, jedes Zeitalter hat seine Krankheiten, der Orient seinen Aussatz, das Mittelalter den „schwarzen Tod", und wir haben die unsrigen, vielleicht die alten, nur unter andern Namen.

Schlimmer, weil ansteckender und langwieriger und schwerer zu heilen, sind die geistigen Seuchen, und leider krankt auch an solchen eine jede Zeit. Es liegen Jahrhunderte hinter uns: wenn in diesen einmal ein Brunnen schädliches Wasser gab, ein Kind seinen Eltern abhanden kam, eine verheerende Seuche das Volk in Aufregung versetzte, so war das Zeichen zum Ausbruch einer Judenhetze gegeben. Noch hartnäckiger und verderblicher war die Pest der Astrologie und anderer Arten von Aberglauben.

Wir würden uns über diese Krankheitserscheinungen strenger äußern, fürchteten wir nicht, damit unsern Tagen allzu nahe zu treten, in denen noch immer die Furcht vor dem bösen Blick, vor der Dreizehn, vor dem Freitag und ähnliche Schwächen selbst über starke Geister schwache Augenblicke bringen. Ja, es waren kranke Zeiten, da gewisse unglückselige Wesen in dunkler Nacht den mühsamen Ritt zum einsamen Brocken wagten; kranke Zeiten, da auf ungegründeten Verdacht hin der Verteidigung beraubte Mütterchen einem qualvollen Tod überliefert wurden; kranke Zeiten, da der Apostolische Stuhl

ganze Völker und Länder wegen Mißhandlung solch hilfloser Wesen zurechtweisen mußte[1]. Ob jedoch neuere Zeiten ein Recht haben, sich für gesünder zu erachten, Zeiten, da die Nachfolgerinnen jener „Hexen" in den elegantesten Salons ihre Geschäfte betreiben, in den gelesensten Blättern der Weltstädte ihre Dienste anbieten und die glänzendsten Gefährte vor ihren Türen Halt machen sehen, neue Zeiten, da wandelnde Stühle und schreibende Tische um die Geheimnisse der Zukunft befragt werden, wer mag das entscheiden? So viel ist gewiß, daß wir ohne Furcht, widerlegt zu werden, sagen dürfen, jedes Zeitalter habe seine geistigen Miasmen.

2. Eines der hartnäckigsten und ansteckendsten von diesen ist die uralte Anklage gegen das Christentum, seine Lehre sei unverträglich mit der weltlichen Ordnung. Die gelehrten Archäologen haben aus den Schriften der frühesten Kämpfer gegen unsere Religion eine ganz ansehnliche Liste von vorwurfsvollen Namen zusammengestellt, womit jene unsere Väter im Glauben belegten: halbe Leute, unnütze Glieder der Gesellschaft, Leute, denen es an Vaterlandssinn mangelt, lichtscheue Menschen, Majestätsverbrecher, und andere Liebenswürdigkeiten mehr[2]. Vaterlandslos, wenn nicht Feinde der öffentlichen Ordnung, so doch ohne Teilnahme für das allgemeine Beste; wenn nicht schädlich, so doch unnütz: das und vieles Ähnliche mußten sich die Christen von Anfang an und zu allen Zeiten schelten lassen.

Gewiß, zu allen Zeiten bis herab auf unsere Tage. Auch heute tut der Vorwurf von Vaterlandslosigkeit dieselben Dienste wie in den Tagen Neros, und Männer, die nur mit unsäglichem Abscheu auf den blutgierigen Auswurf der Welt im

[1] Gregor. VII., Ep. 7, 21 (Hardouin, Conc. IV 1, 1443, d).

[2] Selvaggio, Antiq. christ. l. 1, p. 1, c. 10, 8 9 (Vercell. 1778, I 1, 168—175). Krüll, Christl. Altertumskunde I 15—28. Kraus, Realenzykl. der christl. Altertümer II 470 ff.

Circus Maximus herabsehen, schämen sich nicht, ihm die ungerechtesten Anklagen gegen uns aus dem Munde zu nehmen. Nicht bloß die ersten Christen, sagt man, waren teilnahmlos gegen den Staat[1] — wenn sie es bloß gegen den Staat von damals gewesen wären, könnte man es ihnen verzeihen —, nein, das liege im Wesen des Christentums. Seine ganze Anschauung drehe sich um den Gegensatz von Welt und Kirche. Zur Welt aber rechne es alle irdischen Beziehungen, Vaterland, Staat, Ehe, Familie, Wissenschaft, Kunst[2]. Darum seien auf diesem Boden Vaterlandsliebe, Verwandtenliebe, Ehrgeiz, Wollust als gleichartig, nur dem Grade nach verschieden, verwerflich[3].

Kein Wunder, wenn dann die große Menge in eine Aufregung kommt, wie einstens die im Tempel, und Staub in die Luft wirft und schreit und tobt: Weg von der Erde mit einem solchen Menschen! es geht nicht an, daß er lebe![4]

3. Und warum? Ja, warum? Wer das so genau sagen möchte! Diese Frage zu beantworten, hätte schon Tacitus Verlegenheit bereitet. Er wußte nur so viel, daß sie dem Volke wegen ihrer Verbrechen verhaßt waren und von ihm Christen genannt wurden[5]; aber das war auch alles. Darum nannte auch er sie so, weil sie der Pöbel so nannte; mehr als dieser wußte auch er nicht.

Wenn nun schon der ernste Geschichtschreiber zu dieser Frage so steht, was wollen wir von oberflächlicheren Anklägern erwarten? Die Christen vor die Löwen! die Christen vor die Löwen! Weg mit den Atheisten! So riefen sie halbe Stunden lang im Amphitheater, bis ihnen Stimme und Atem ausging[6].

---

[1] Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung 112. [2] Ebd. 120. [3] Ebd. 315.

[4] Apg 22, 22 f.

[5] Tacitus, Annal. 15, 44.

[6] Orig., C. Cels. 3, 4. Tertull., Spect. 27.

Wenn der Tiber stieg, hieß es: Die Christen vor die Löwen! Wenn der Nil nicht stieg, hieß es wieder: Die Christen vor die Löwen! Wenn man von einem Erdbeben, einer Hungersnot, einer Seuche hörte, gab es nur einen Ruf darauf, und der lautete immer gleich: Die Christen vor die Löwen![1]

Da haben wir die Gründe: das Volk — doch nein, nicht das Volk, wohl aber ein gemeiner Charakter braucht stets einen Sündenbock, an dem er seiner übeln Laune Luft machen, seine übermütige Laune kühlen kann. Darum schrieen die Heiden: Die Christen vor die Löwen! Die einen aus Mißbehagen, die andern aus Lust am Skandal. Es war wie bei dem Aufruhr zu Ephesus, von dem geschrieben steht: Der schrie so und der so, und alles war in Verwirrung, aber die meisten wußten nicht, warum sie beisammen waren[2].

Wenn man aber dann ja einmal einen Grund angab oder angibt, so ist dieser fast immer von einer Art, daß wir ihn nicht für ernstlich gemeint gelten lassen können. Soll denn wirklich das den griechischen Mönch zum Feinde des Gemeinwohles machen, daß er im Schatten seiner Klosterzelle ein Heiligenbild gemalt hat, das wohl nicht viele durch seine künstlerische Vollendung fanatisieren wird? Soll das den heiligen Bischof von Rochester, den großen Humanisten, den gefeierten Mäcenas aller Gelehrten, zum Vaterlandsverräter stempeln, daß er bei einem weibersüchtigen Könige nicht so leicht an aufrichtige Gewissensbedenken über die Ungültigkeit seiner Ehe glauben kann? Ist es Ernst, ist es Scherz, wenn der Verfasser des Romanes vom Leben Jesu das Christentum darum für gemeinschädlich erklärt, weil es jeder Tyrannei das Wort rede und den republikanischen Geist schwäche, und in einem Atemzug auch wieder deshalb, weil es jede Obrigkeit als natürlichen Feind des Gott suchenden Menschen hinstelle?[3]

[1] Tertull., Apolog. 40. [2] Apg 19, 32.
[3] Renan, Vie de Jésus [6], Paris 1863, 122 127.

Sollen wir uns wirklich verteidigen, wenn Saint-Evremond die Anklage gegen das Christentum erhebt, daß es die Gesellschaft schädige, weil es dem so nützlichen Luxus Beschränkungen auferlege[1], oder wenn Mandeville diesem Vorwurf noch den weiteren beifügt, daß es die dem allgemeinen Besten so schädlichen Übungen des Mitleidens und des Wohlwollens fördere und so viele für das Wohl des Ganzen unentbehrliche Leidenschaften zerstöre?[2] Sollen wir unsere Ankläger so weit entwürdigen, daß wir uns stellen, als trauten wir ihnen zu, sie glaubten im Ernst, unser Gehorsam gegen Gewissen und Kirche vertrage sich nicht mit Bürgertreue, die Sehnsucht nach der ewigen Heimat entfremde uns der irdischen, Gebet und Dienst Gottes raube uns die Kraft, die Pflichten gegen das Vaterland zu erfüllen?

4. Viele dieser Gründe, die man vorbringt, um uns als Feinde des Staates zu verschreien, sind wahrhaftig derart, daß sie nur unsern Spott hervorrufen könnten, wenn wir nicht eine so tiefe, so heilige Liebe zum Vaterland in uns trügen. So aber mögen für edle Herzen wenige Beschimpfungen so bitter sein wie die der Vaterlandslosigkeit, zugleich die unverdienteste von allen.

Dem Christen ist der Patriotismus so tief ins Herz gewachsen wie jedem Menschen, oder vielmehr tiefer als den meisten. Denn nur allzuhäufig ist das, was die Welt unter diesem Wort begreift, alles eher als ein natürliches, gesundes Gefühl. Was aber bei ihr zu einem guten Teile nur Egoismus im großen Stil und Haß gegen Fremde ist, das nimmt beim Christen den Charakter der Tugend, des Gehorsams, der Ehrfurcht, des Opfers im großen Maßstab an. Deshalb kann er sich auch seines Patriotismus mit berechtigtem Stolze

[1] Saint-Evremond, Examen de la religion ch. 10, p. 117, bei Valsecchi, Fundam. relig. 2, 12, 8, Venet. 1770, p. 215.

[2] Erdmann, Gesch. der neueren Phil. II 1, 228 ff. Anh. XCI ff.

rühmen, wo sich andere oft billig dessen schämen sollten. Und nun muß er sich vorwerfen lassen, daß er keinen Patriotismus besitze, gerade als ob dieser in den Augen der Welt nichts mehr gälte, sobald er ungeheuchelt, sobald er gerecht und Tugend ist!

Den ersten Christen, die von den Tagen ihrer Jugenderziehung her noch ganz den alten Staatsgedanken in Sinn und Herz trugen, mußte dieser Vorwurf um so schmerzlicher fallen, je näher ihnen ein Vergleich lag zwischen der Hinopferung für ihr Vaterland, zu der sie sich durch Gewissen und Glauben verpflichtet wußten, und der so ganz entgegengesetzten Handlungsweise eben ihrer Ankläger. Ihr, sagt Tertullian, ihr nennt uns Feinde des Kaisers, weil wir nicht auf seine göttliche Würde schwören wollen, ihr, die ihr euch kein Gewissen daraus macht, auf seine Göttlichkeit falsche Eide abzulegen![1] Wer sind denn die, ruft er ein andermal, die uns als Feinde der römischen Herrscher verschreien? Jene Cassius, Niger, Albinus sind es, die für das Wohl des Weltherrschers opfern und bei seinem Genius schwören, indes sie bereits Unterricht im Fechten nehmen, um ihn auf den ersten Stoß sicher in die Kehle zu treffen. Diese Leute rufen ihrem Neuerkorenen, der mit Spenden und Spielen über die Leiche seines Vorgängers hinwegschreitet, jubelnd zu: Jupiter nehme von unsern Jahren und lege sie zu den deinen! und inzwischen halten sie in der Versammlung Umschau, ob sie nicht einen erblicken, der ihnen mit reichlicheren Gaben den Mord des eben Gefeierten lohnen könnte[2]. Wir bemerken ausdrücklich, daß es Tertullian ist, der also spricht, damit niemand auf den naheliegenden Gedanken komme, wir redeten von späteren Zeiten. Denn wir haben hier nicht im Sinn, die Ankläger zu machen, sondern nur, uns und unsere heilige Sache zu verteidigen.

[1] Tertull., Ad nationes 1, 17.
[2] Tertull., Apolog. 35.

5. Wir müssen uns übrigens gerade bei dieser Gelegenheit die Versuchung in ihrer ganzen Größe vergegenwärtigen, die Versuchung, sagen wir, die es den Christen der ersten Tage so nahe legte, ihrer Untertanenpflicht untreu zu werden.

Auf der einen Seite war die eben genannte Tugend ein Etwas, das außer ihnen fast niemand kannte. Aufruhr hieß die Tagesordnung. Es gehörte große Gewissenstreue dazu, größere als die Feinde des christlichen Namens ahnen, in einer solchen Umgebung, verhöhnt ob der Unterwürfigkeit, verfolgt vom Staate, den Gehorsam und die Liebe zu eben diesem morschen, undankbaren Staate zu pflegen, und zwar desto mehr, je besser die Christen wußten, daß sie zahlreich genug waren, um durch Teilnahme an den ewigen Empörungen, ja durch bloße Auswanderung das an Entvölkerung dahinsiechende Reich in die äußerste Verlegenheit zu bringen[1].

Auf der andern Seite kam dazu die große Gefahr, durch den Einfluß der herrschenden öffentlichen Meinung aller Vaterlandsliebe verlustig zu gehen. Der vielgepriesene stoische Weltbürgergedanke war ganz geeignet, alle berechtigten politischen Schranken zu beseitigen und zu völliger Gleichgültigkeit gegen die Bedürfnisse des Staates zu führen. Der christliche Gedanke an eine allgemeine Kirche, an eine religiöse Menschenverbrüderung, bringt der Vaterlandsliebe keine Gefahr; denn einmal liegt das zweite Vaterland, wonach des Christen Sehnsucht strebt, in einer andern Welt, und überdies läßt, wie wir bereits erwogen haben, der christliche Gedanke nur jenen Kosmopolitismus gelten, der sich zunächst auf die unmittelbar um uns befindlichen Menschen und Menschenverbindungen richtet und sich an dem treuen Vollzug der auf sie gerichteten Pflichten kundgibt. Der Gedanke an das Reich Gottes, das einer jenseitigen Ordnung der Dinge angehört, und sich

[1] Ebd. 37.

hier nur unvollkommen vorbereitet, wird der Liebe zur sichtbaren Heimat keinen Eintrag tun. Wenn aber jene spätrömischen Kosmopoliten sagten, das Vaterland des Menschen sei nicht ein einzelnes Land, sondern die ganze Welt[1], so hat das allerdings einen verfänglichen Sinn; denn Welt und Vaterland sind zwei Größen, die sich aneinander messen lassen. Da liegt der Schluß nahe, den die Stoiker auch in Wirklichkeit zogen: Wird dem Weisen die Vaterstadt zerstört, so weiß er, daß er einen Haufen Holz und Steine verloren hat, die er für nichts Großes erachten darf. Selber ein übermenschliches Leben führend, darf er sich nicht die Zumutung stellen lassen, sich zu Diensten für den Staat herabzuwürdigen[2].

Noch näher liegt aber für den selbstsüchtigen Menschen der Schluß, den Tausende damals aus der Gegenüberstellung der bitter empfundenen Wirklichkeit und des utopistisch ausgemalten Weltbürgertums so gut zogen wie heute, der Schluß, sagen wir: Ist der Patriotismus auch die Opfer wert, die er uns auferlegt? Wie viel glücklicher könnten wir leben, wären wir dieser beengenden Schranken los! Sind wir denn nicht alle Menschen und Brüder? Was sind Nationalität, Heimat und Vaterland, was anderes als leere Namen und willkürlich gezogene Schranken? Darum weg damit, und die Menschheit ist glücklich! Ubi bene, ibi patria!

6. Wenn die Vaterlandsliebe der Christen unter so verführerischen Einwirkungen von der einen, unter so schweren Prüfungen von der andern Seite standhielt, so war dazu große Überzeugungstreue nötig. Darum haben bereits die Apostel, die ja ihre Zeit kannten, diese Pflicht so oft und so eindringlich eingeschärft. Wir glauben nicht zu übertreiben, wenn wir sagen, daß unter den Tugenden, die sie am

[1] Zeller, Philosophie der Griechen III[2] 1, 281; III 2, 168.
[2] Ebd. III[2] 2, 535 543. Brandis, Gesch. der Entwickl. griech. Phil. II 155. Ritter, Gesch. der Phil. IV 225 227.

meisten empfehlen, die der Untertanentreue und der Hinopferung für das öffentliche Wohl einen der ersten Plätze einnehmen.

Das zwar schlagen wir als etwas verhältnismäßig Geringes an, daß die neue Religion ihre Bekenner verpflichtete, Steuern und Abgaben gewissenhaft zu entrichten[1]. Es gibt noch größere Opfer für das Gemeinwohl als die von Hab und Gut, und die Christen haben sich nicht säumig erwiesen, auch die schwersten zu bringen. So sehr sie selber den Frieden wünschten, so aufrichtig sie sagen konnten, daß sie nicht Feinde des Staates seien, sie, die täglich für seinen Frieden beteten[2], so wenig nahmen sie Anstand, ihr Leben in die Schanze zu schlagen, wenn die Not des Staates sie unter die Waffen rief. Die eigentümlichen Verhältnisse im heidnischen Staate machten es ihnen freilich oft sehr schwer, einen öffentlichen Staats- oder Gemeindedienst zu versehen. Dennoch weigerten sie sich nicht, eine amtliche Stellung, die ihrem Gewissen keinen Zwang antat, zu übernehmen, so sie nur glauben konnten, dadurch dem Ganzen nützlich zu werden[3].

Von der Zerstörung aller bürgerlichen Tugenden durch das Christentum[4], von der Zerreißung aller politischen und rechtlichen Bande[5], von der strafbaren Geringschätzung gegen die allgemeine Wohlfahrt, mit der sich angeblich seine Jünger dem öffentlichen Leben entzogen, selbst auf die Gefahr hin, daß das Reich den Barbaren zufalle, kurz, von der Teilnahmlosigkeit der Christen gegen den Staat, worüber Gibbon[6] und seine

[1] Röm 13, 7. Iustin., Apol. 1, 17. Krüll, Altert. I 296 f.
[2] Iustin., Apol. 1, 17.
[3] Krüll, Altert. I 308—310. Mamachi, Orig. III 317 f.
[4] Lecky, Sittengeschichte (deutsch 1871) II 111—118.
[5] Chamberlain, Grundlagen des 19. Jahrhunderts I [3] 180.
[6] Geschichte des Verfalls des römischen Reiches (deutsch 1800) III 202.

Nachfolger klagen, kann einer nur dann reden, wenn er die Tatsachen der Geschichte vollständig mißachtet. Tatsache ist, daß es in allen Ständen, von den niedersten bis zu den höchsten, in allen Klassen der Gesellschaft, von der Hütte bis in das Innere der Kaiserpaläste hinein, in allen, auch den einflußreichsten Berufskreisen und Ämtern[1] seine Anhänger zählte — Tatsache, mit einem Worte, daß man Christen in allen rechtmäßigen Verwendungen zum Nutzen des Staates fand, und daß sie zum mindesten allen übrigen Staatsbürgern an Zuverlässigkeit nicht nachstanden. Man lese nur die Lobsprüche, die Theodorich[2] und Athalarich[3] dem Kassiodor für die unvergleichliche Gewissenhaftigkeit und Geschicklichkeit erteilen, womit er sich unter Odoaker und unter ihnen selber auszeichnete, also unter drei Herrschern, die seinem Glauben feindlich gegenüberstanden, deren Charaktere so schwer zu behandeln waren. Andersgläubige Herrscher glaubten sein Lob in Erlassen an den Senat verkündigen zu sollen, das Christentum hat ihm dafür kein Denkmal errichtet, denn es fand, daß er nur seine Pflicht erfüllt habe, die es ihm predigte.

7. Es verpflichtet eben einen jeden, nicht bloß für sich selber, sondern auch für das Wohl der größeren oder kleineren Gemeinschaft zu sorgen, der er angehört. Nie und nimmer, sagt der erste unter den Gottesgelehrten, Thomas von Aquin, nie ist jemand gut, der nicht das Seine zum Gemeinwohle beiträgt. Also, schließt er, muß jeder tugendhaft leben, nicht bloß um seinetwillen, sondern auch deshalb, weil das Wohl der Gesamtheit davon bedingt ist[4]. Für das Vaterland, sagt er bei einer andern Gelegenheit, darf uns kein Opfer zu schwer

[1] Euseb., H. e. 8, 1 2 9 11 12; Vita Const. 2, 44; Mart. Palaest. 4. Wilberforce, The five empires [11] 210.

[2] Cassiodor., Var. 1, 4.

[3] Ebd. 9, 24.

[4] Thomas, Summa theol. 1, 2, q. 92, a. 1 ad 3.

sein; nicht bloß Vermögen[1], sondern selbst das Leben müssen wir für seinen Dienst hingeben, wenn es dessen bedarf[2].

Dem Gesagten zufolge darf es bei einer lediglich gesetzlichen Haltung gegen das Vaterland sein Bewenden nicht haben. Wie der hl. Augustin und ihm ähnlich der hl. Thomas sagt, ist es eine Verpflichtung, die auch zur Tugend des Christen gehört, daß er für das Vaterland lebe[3]. Da sich nun aber die christliche Tugend nie auf den Schein beschränken darf, so kann der Gehorsam gegen die Gesetze und gegen die Häupter des Staates, der uns befohlen ist, nicht in bloß äußerlicher Unterwerfung bestehen, sondern er muß wahrhaft innerlich, ja religiös sein.

Darum ist es ein von allen Theologen als Glaubenslehre angenommener Grundsatz, daß der Gehorsam auch gegen die weltlichen Obern im Gewissen verbinde[4]. Die Offenbarung befiehlt, jede Obrigkeit als Stellvertreterin Gottes zu betrachten[5], selbst dann, wenn der Befehlende für seine Person sündhaft ist und wenn er Befehle gibt, die dem Gesetze Gottes widersprechen[6]. Es hört dann wohl in diesem Ausnahmsfall die Pflicht zu gehorchen auf, aber nie und unter keinen Umständen ist Aufruhr und Empörung gegen eine bestehende Gewalt erlaubt[7]. Deswegen hat die Kirche in jenen Jahrhunderten des allgemeinen Umsturzes, wo die Versuchungen zur Unbotmäßig-

[1] Ebd. 2, 2, q. 26, a. 3, c.

[2] Ebd. 1, q. 60, a. 5, c; 2, 2, q. 31, a. 3 ad 2.

[3] Augustin., Civ. Dei 19, 1, 2.

[4] Sylvius, Comment. in Summam D. Thomae 1, 2, q. 96, a. 4.

[5] Spr 8, 15 f. Röm 13, 1—7. Jo 19, 11.

[6] 1 Petr 2, 17. Vgl. hierzu III 9, 2.

[7] Thomas, Reg. princ. 1, 6. Müller, Ethica I[2] 197 ff. Über die Frage von der Tyrannei und von Tyrannenmord; vgl. Cathrein, Moralphilosophie II[3] 659 ff; Meyer, Instit. iuris naturalis II 506 ff; Kirchen-Lexikon XII[2] 156 ff; Jaugey, Dictionnaire apologétique 3127 ff.

keit so nahe lagen, auf einer Reihe von Kirchenversammlungen jede Art von Umtrieben und von Meuterei gegen die öffentliche Ordnung mit schweren Strafen geahndet [1] und alle vom Kirchendienst ausgeschlossen, die sich zu derartigen Ungesetzlichkeiten verleiten ließen.

Mögen also die, sagt Augustinus, welche die christliche Lehre staatsgefährlich zu nennen lieben, mögen sie einmal so ein Heer von Soldaten ins Leben rufen, wie die Lehre Christi diese haben will, mögen sie einmal solche Bürger, solche Gatten, solche Eltern, solche Kinder, solche Herren, solche Diener, solche Könige, solche Richter, solche Steuerbeamte und Steuerzahler schaffen, wie die christliche Lehre sie bilden würde, wenn sie freie Hand hätte, dann wollen wir schon sehen, ob sie es wagen würden, sie staatsgefährlich zu nennen, oder ob sie nicht vielmehr das Bekenntnis ablegen müßten, daß das Christentum das wahre Heil des Staates ist, vorausgesetzt freilich, daß ihm die Menschen Gehorsam erweisen [2].

8. Das Christentum schärft nämlich diese Lehren nicht bloß ein, sondern es flößt auch die Kraft ein, sie in Ausübung zu bringen, wenn man ihm nur anders Freiheit gewährt. Mit berechtigter Zuversicht fordern die ältesten Verteidiger der Kirche ihre Ankläger auf, ihnen auch nur eine Verletzung ihrer Pflichten als Staatsbürger nachzuweisen. Nie, rühmt Tertullian, nie habe man unter den Nigrinianern, Kassianern, Albinianern und ähnlichen Umsturzmännern Christen entdecken können [3]. Dagegen hätten sich diese keinen Augenblick besonnen, sagt Augustin, dem Rufe selbst ihrer bittersten Feinde und Verfolger, wie Julians des Abtrünnigen, zu folgen und Blut

[1] Selvaggio, Antiquit. christ. l. 5, c. 6, 5 6 (Vercell. 1779, IV 109—111). Vgl. l. 1, p. 2, c. 16, 56 -61 (I 2, 342—347).

[2] Augustin., Ep. 138, 2, 15.

[3] Tertull., Ad Scapulam 2.

und Leben willig auch für deren Rettung hinzugeben[1]. Man möge die wilden Tiere auf sie hetzen, Feuer um sie anzünden, sie ans Kreuz heften: nie werde man sie in einer andern Haltung als in der des Gebetes zum Tode bringen. Der Inhalt dieser ihrer Gebete aber werde, wie ihnen die heiligen Schriften vorschrieben[2], stets der bleiben, daß Gott den Kaiser segne, ihm glückliches Leben und ungestörte Herrschaft gewähre, Sicherheit seines Hauses, ein tapferes Heer, treue Räte und ein rechtschaffenes Volk[3]. Also Tertullian.

So lehrten die Väter und so handelten sie. Treu dieser Lehre blieb Ambrosius, als er mit eigener Gefahr das Reich vor dem Usurpator, als er dem hilflosen Sohne seiner unversöhnlichen Verfolgerin die bedrohte Krone rettete. Treu seiner Christenpflicht blieb Augustinus, als er, selbst gebeugt von bitterem Schmerz über das Unglück des Vaterlandes, durch seine Ermahnungen und seine Vermittlung verhinderte, daß der große Bonifatius ein Leben voll Verdienst als Bundesgenosse der Barbaren und als Zerstörer des Reiches endigte. Treu und mehr als treu seiner Verpflichtung trat Leo, nicht achtend seines Lebens, der hunnischen und der vandalischen Gottesgeißel und der noch gefährlicheren Anmaßung des Aetius entgegen und hielt allein mit starker Hand den Untergang des römischen Reiches hin, während diesem keiner von denen, die zu seiner Rettung verpflichtet waren, zu Hilfe kommen mochte. Und was soll ich über Epiphanius von Pavia sagen? Die letzten Schatten der Cäsaren mußten froh sein, ihr Leben dadurch zu retten, daß sie sich unter die Diener der Kirche einreihen ließen. Die alte Welt brach unter den Streichen Odoakers zusammen, und dieser erlag hinwiederum der Übermacht des Ostgotenkönigs. Die schlimmsten Feinde des Vater-

[1] August., Enarr. in Ps. 124, 7. [2] 1 Tim 2, 2.
[3] Tertull., Apol. 30 31.

landes waren die unentbehrlich gewordenen Führer seiner zuchtlosen Heere. Barbarenvölker rieben sich auf in den Gauen des unglückseligen Römerreiches, und Land und Volk waren die wehrlosen Opfer dieser Greuel. Was müßten sie erst gelitten haben, hätte nicht dieser Friedensengel, mit 27 Jahren bereits Bischof, seine Ruhe, seine Zeit, seine Kraft der allgemeinen Not geopfert, hier Frieden stiftend zwischen dem Kaiser Anthemius und dem unersättlichen Kaisermörder Ricimer, dort in Toulouse vom Westgoten Schonung der Grenzen, dann vom Rugierführer Befreiung der Gefangenen und Wahrung von Unschuld und Ehre der Frauen, jetzt Steuernachlaß und dann Schutzwache für die erschöpften Städte, wieder vom Ostgoten Amnestie, ja selbst Lösegeld für die Gefangenen erwirkend! Die rohen Rugier vergossen Tränen, als sie sahen, mit welchen Anstrengungen er die Wunden zu heilen suchte, welche sie geschlagen hatten[1]. Und Theodorich brach, als er ihn zum erstenmal vor sich sah, in die Worte aus: Wahrhaftig, einen solchen Mann hat der ganze Orient nicht aufzuweisen! Ihn sehen ist schon ein Glück, in seiner Nähe leben aber Sicherheit[2].

Man rühmt das Altertum ob der großen Opfer, wozu es sich von der Vaterlandsliebe begeistern ließ. Auch wir rühmen es darob. Wir brauchen nicht im mindesten die Ehre der christlichen Vaterlandsliebe durch die Erniedrigung der Alten zu sichern. Wenn aber der Patriotismus der Griechen und Römer alles Lob verdient, so nicht minder der Patriotismus unserer Heiligen. Auch das Altertum hat sich keiner größeren Diener des Gemeinwohles zu rühmen als diese heiligen Bischöfe waren, die Zierden unserer Kirche, die Säulen der Staaten. Groß und bewunderungswürdig waren die

[1] Ennodius, Vita S. Epiphanii Ticin. 9, 42.
[2] Ebd. 9, 39 (Bolland. Palmé, Ian. II 736).

Opfer, welche die alten Römer für das Vaterland brachten. Aber auch die Christen haben sich geehrt, indem sie voll Bewunderung die Größe dieser Opfer anerkannten. Wir rechnen es dem Mittelalter hoch an, daß es an den Römern stets drei Vorzüge rühmte, um deren willen ihnen, wie man damals glaubte, Gott die Weltherrschaft eingeräumt habe: ihre Frömmigkeit, ihre Gesetzgebungskunst, ihre Vaterlandsliebe [1]. Alle Ehre dem Christentum, weil es die patriotischen Tugenden der Alten so neidlos verherrlicht!

Das Christentum kann das leicht tun. Unparteiisch und neidlos ist nur, wer andern durch die Tat oder durch den Geist überlegen ist. Hier trifft beides zu.

Kein Volk der Erde kann leuchtendere Beispiele von patriotischem Sinn und von Opfermut für die Heimat aufweisen, keines hat herrlicheren Stoff nicht bloß zu Sagen, sondern zu naturgetreuen Erzählungen von Heldentaten geliefert als die Geschichte der europäischen Völker in jenen Zeiten, wo das Christentum am nächsten daran war, die Herrschaft über die Geister und die Gemüter zu erringen. Die deutschen Kaiser wußten wohl, warum sie sich in ihrer Politik immer auf die Bischöfe stützten. Die weltlichen Herren machte ihre Hauspolitik leicht in ihrer Treue schwankend. Die geistlichen Fürsten aber waren eine eiserne Mauer für die Fürsten und für das Volk. Wollten wir alle die heiligen und heiligmäßigen Männer aufzählen, die hier eine Erwähnung verdienen, welche Liste müßten wir da anführen, angefangen von Severin bis herab zu dem heldenmütigen Erzbischof Affre von Paris, der sein Blut auf den Barrikaden für sein Volk dahingibt! Welch großartige Gestalten sind diese Ximenez, Hosius, Pazmany! Welche Säulen

[1] (Thomas) De regim. princ. 3, 4 5 6 16. Engelbert. Admont., De ortu et fine Rom. Imperii c. 6 (Bibl. Lugd. XXV 365). Vgl. Salviani Mass., De gubernat. Dei 1, 2, 10—12 (Mon. Germ. antiq. I 1, 4 f) und Augustin., Ep. 138, 3, 17.

des Vaterlandes Ulrich von Augsburg und jener Anno von Köln, den das dankbare Volk bis heute im Heldenliede preist! Welche Last und Ungunst tragen Suger und Bernhard von Clairvaux zu Gunsten ihres Landes und ihrer fürstlichen Gönner! Mit welch unerhörten Beschwerden führen Kapistran der Franziskaner, Dominikus von Jesu Maria der Karmelit, Markus von Aviano der Kapuziner die Heere der Christen zum Siege! Welche Mühsale nehmen die großen Friedensstifter Jakob von Voragine aus dem Dominikaner- und Johannes von Facundo aus dem Augustinerorden auf sich, um den zerrissenen Städten und Staaten wieder Ruhe zu bringen! Und auch das weibliche Geschlecht stellt zu dieser herrlichen Schar von Rettern der Länder und der Gesellschaft eine große Menge glänzender Gestalten, denen das Altertum nicht von ferne etwas Ähnliches zur Seite setzen kann: Genovefa, Pulcheria, Blanka, Elisabeth von Portugal, Hedwig, Margaretha von Schottland, Katharina von Siena und die Heldenjungfrau von Orleans. Und das sind überall nur ein paar Namen, die sich leicht verzehnfachen ließen.

9. Aber, müssen wir nun fragen, wie ist es dann möglich, daß dem wachsenden Christentum jene schweren Vorwürfe entgegengehalten werden konnten, und das mit so ausdauernder Leidenschaftlichkeit? Sollen wir das alles einzig auf Rechnung des Vorurteiles und der Abneigung setzen?

Daß wir es frei gestehen, nein. Eine Abneigung, *naturgemäßer* als die des *antiken* Staates gegen das Christentum, läßt sich schwer denken.

Wiederholt sind bereits Belege dafür zur Sprache gekommen, daß im *Altertum der Staat alles*, ja das einzige war, was galt, der Mensch als Person nichts, im günstigsten Fall etwas nur, insofern er als vollberechtigtes Glied des Staatsganzen in Betracht kam. Verhältnismäßig am meisten Selbständigkeit genoß unter den gebildeten alten Völkern der Römer.

Aber auch nach römischen Begriffen ist alle Rechtsfähigkeit ein Ausfluß vom Staate. Nur was der Staat als Person erklärt, kann Rechtsverhältnisse genießen und ausüben[1]. Wer aber rechtlos ist, gegen den ist keinerlei Handlung unerlaubt oder unsittlich[2]. Dabei ist rechtlos soviel wie ehrlos, denn Ehre ist durchaus an das bürgerliche Recht gebunden. Beim Römer heißt es nicht: Ohne Ehre kein Recht, sondern: Ohne Recht keine Ehre[3]. Demnach ist einer nicht einmal Herr seiner eigenen Ehre. Vielmehr geht auch diese nur vom Staat aus. Dem Gemeinwohl muß sich jeder nützlich erweisen, mögen die Mittel zur Erreichung dieses Zweckes sein wie immer[4]. Vater, Mutter, Kinder darf er lieben, aber mehr als diese muß ihm das Vaterland sein[5]. Wie hoch aber das Gemeinwohl als Lohn für solche Opfer seinen Wert anschlägt, das zeigt die Verfügung des Zwölftafelgesetzes, daß, wenn ein Schuldner mehrere Gläubiger hat, sie aber nicht befriedigen kann, diese ihn je nach ihrer Forderung in Stücke schneiden und unter sich verteilen sollen[6]. Natürlich war in diesem Falle die Praxis vernünftiger als das Recht. Eine solche Übertreibung des Rechtes wäre ja das denkbar unmöglichste Mittel für die Gläubiger gewesen, zu ihrer Forderung zu kommen. Aber genug, daß das Gesetz so mit dem Menschen umging. Da war selbst das Schuldrecht der grausamen Normannen noch immer schonend. Dies erlaubte doch nur, dem unvermöglichen Schuldner ein Glied abzuhauen.[7]

Noch weit wertloser stand der Grieche dem Staate gegenüber, um von den Despotien des Orientes nicht zu sprechen.

---

[1] Walter, Geschichte des römischen Rechts § 457 458 (II [3] 50 f). Sintenis, Zivilrecht I ' 107 ff.

[2] Becker-Marquardt, Röm. Altertümer V 1, 185. Döllinger, Heidentum 709.

[3] Wachsmuth, Europäische Sittengeschichte I 105.

[4] Cicero, Off. 2, 24, 85. [5] Ebd. 1, 17, 57.

[6] Aul. Gell. 20, 1.

[7] Wachsmuth a. a. O. II 11.

Auch der freie Grieche wurde nicht für sich erzogen, sondern nur für das Bürgertum, worin für den Griechen der ganze Begriff des Menschen besteht[1]. Dem Staat allein verdankte der Grieche seine Existenz, dem Staate seinen sittlichen Wert, dem Staate das menschenwürdige Dasein[2]. Von ihm mußte er sich in den gewöhnlichsten Dingen des Lebens und in den einfachsten Rechten bevormunden lassen wie ein Kind und mehr als dieses. In Sparta war der Besitz von Silber, in den Gesetzen des Zaleukos und des Charondas der Genuß von reinem Wein ohne ärztliche Erlaubnis mit dem Tode belegt. Nach Platonischer Vorstellung gehört nicht einmal der Mensch sich selber an, um wieviel weniger erst seine Habe: beides ist Eigentum der Gemeinschaft[3]. Darum will Plato die Weibergemeinschaft als Grundgesetz des Staates durchführen. Kinder aus Familien, sagt er zur Begründung dieser unnatürlichen Einrichtung, würden immer mehr an der Familie als am Staate hangen; das beste Mittel, sie dem Staate völlig zu verschreiben, sei also, die Familienbande zu vernichten.

Wenn unter solchen Anschauungen von Freiheit gesprochen wird, so heißt das nur, daß einer an der Staatsgewalt Anteil habe, daß er bürgerliche Freiheit besitze. Dafür ist er freilich auch den durch die Beschlüsse der Mehrzahl gebildeten Gesetzen unbedingt unterworfen, mögen diese schon in seine persönlichen Rechte, in seine persönliche Freiheit aufs tiefste eingreifen[4]. Von geistiger Freiheit ist keine Rede. Sie ist im Altertum unbekannt, ja man fühlt nicht einmal ein Bedürfnis nach ihr, und die leiseste Regung eines Verlangens nach ihr unterliegt der Strafe[5].

---

[1] Hermann, Griechische Privataltertümer 168.
[2] Nägelsbach, Nachhomerische Theologie 289 292.
[3] Plato, Leg. 11, p. 923, a b.
[4] Döllinger, Heidentum und Judentum 668 f.
[5] Ahrens, Rechtsphilosophie[4] 395.

Ist einer aber erst gar bürgerlich unfrei, ein Sklave, dann kann man eigentlich von ihm gar nicht reden. Auch nach griechischem Recht ist er so vollständig des Herrn, daß dieser gegen ihn, rechtlich gesprochen, gar kein Unrecht begehen kann[1]. Der Herr hat die absoluteste Gewalt über den Sklaven[2] und kann auf ihn Jagd machen wie auf ein Tier[3]. Nicht einmal ein Gewissen hat der Sklave. Was recht und unrecht ist, darüber steht nur dem Herrn ein Urteil zu. Er selber hat unbedingt zu tun, wie dieser entscheidet[4]. Niemals darf der Sklave die Wahrheit sagen, außer es sei zum Vorteil des Herrn[5]. In Rom aber steht der Sklave völlig außerhalb des Rechtes[6], und zwar bereits in der ältesten, verhältnismäßig noch besseren Zeit[7]. Das Gesetz kennt ihn nicht als Person[8], sondern stellt die vierfüßigen Haustiere durchaus mit ihm auf eine Stufe[9]. Gegen den Sklaven ist alles erlaubt[10]. Was er erwirbt, gehört dem Herrn[11]. Seine Ehe, seine Ehre, seine Tugend ist in der Gewalt des Herrn[12]. Auf einen Vertrag, den der Sklave schließt, braucht der Herr nicht die mindeste Rücksicht zu nehmen. Er kann ihn verkaufen, verpfänden, verschenken, töten, martern, den wilden Tieren vorwerfen[13]. Die eigentliche Strafe des Sklaven aber ist die schreckliche Kreuzigung. Kurz, das Recht des Herrn ist gegen ihn ohne Schranken[14]. Vom Schutz und von der Gemeinschaft des

---

[1] Aristot., Ethic. 5, 6 (10), 8. [2] Ebd. 8, 10 (12), 1.
[3] Aristot., Polit. 1, 3 (8), 8.
[4] Menander, Fragm. inc. 56.
[5] Euripid., Fragm. 315 (Wagner).
[6] Dig. 28, 1, 20, § 7.
[7] Rein, Privatrecht und Zivilprozeß der Römer 561.
[8] Cassiodor., Var. 6, 8. [9] Dig. 9, 2, 2, § 2.
[10] Seneca, Clem. 1, 18, 2; Benef. 3, 20.
[11] Pauly, Realenzykl. VI 1095. [12] Ebd. VI 1095.
[13] Ebd. VI 1094.
[14] Becker-Marquardt, Röm. Altert. V 1, 189.

Rechtes aber ist er so gut wie ausgeschlossen[1]. Er ist nur eine Sache ohne menschliche Geltung[2]. Wenn er sich einbilden sollte, daß er Mensch sei, so wäre das die größte Torheit[3].

Und so war es überall, wo es Sklaven gab. Sicherlich stellt Tacitus auch in diesem Stücke die Verhältnisse der Germanen in zu schönem Lichte dar[4]. Zwar herrschte hier nicht die raffinierte Grausamkeit der Römer, aber auch der germanische Sklave war eine Sache[5]. Der Herr konnte ihn verkaufen wie eine Ware[6], schlagen wie ein Tier, zerbrechen wie ein Ding[7], töten nach seinem Gutbefinden[8]. In der Tat herrschte auch, zumal im Norden, eine furchtbare Rechtlosigkeit und Willkür den Sklaven gegenüber[9].

Das alles in Erwägung gezogen, können wir leicht den tieferen Grund der Auflehnung gegen die christliche Lehre finden.

Dieser lag *nicht* eigentlich darin, daß das Christentum einen *neuen Gott* verkündigte. Zwar ging die vielgerühmte römische Toleranz in Glaubenssachen nicht so weit[10], wie man oft behauptet. Die Römer in ihrer eigentümlichen Mischung von tiefer Religiosität und unbegrenztem Aberglauben suchten sich nur die fremden Kulte anzueignen, um den Schutz, den auswärtige Götter ihren Verehrern bisher erwiesen hatten, auf

---

[1] Walter, Gesch. des römischen Rechts § 466 (II [3] 60).

[2] Becker-Marquardt, Röm. Altert. V 1, 196.

[3] Iuvenal. 6, 223: O demens, ita servus homo est?

[4] Tacitus, Germania 24 25.

[5] Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer 342. [6] Ebd. 343.

[7] Pfahler, Geschichte der Deutschen I 296.

[8] Grimm a. a. O. 344 f. Dahn bei Bluntschli, Deutsches Staatswörterbuch VI 375 ff. Gfrörer-Weiß, Geschichte der deutschen Volksrechte II 3 ff.

[9] Dahlmann, Geschichte von Dänemark I 161 ff.

[10] Champagny, Les Césars III [3] 216—218. Aubé, Hist. des persécutions I [2] 77 ff.

sich zu übertragen. Erwies sich aber eine fremde Gottheit gegen sie spröde, dann hatte die Duldung ein Ende. Sie fanden aber im ganzen, daß Schonung das beste Mittel war, den ausländischen Religionen ihre Kraft zu nehmen, daher ihre Toleranz. Nun ist es wohl wahr, daß die christliche Lehre etwas spröde, besser gesagt, sehr königlich tut. Sie mutet ihrem Bekenner zu, sich ihr einfach ohne Vorbehalt, ohne künstliches Deuteln zu unterwerfen, und weigert sich entschieden, sich nach den mondsüchtigen Launen und den Affensprüngen der öffentlichen Meinung zu ändern. Und auch der Christen Gott, derselbe, der sich mit Vorliebe einen eifersüchtigen Gott nennt, will fremde Götter unter allen Umständen nicht neben sich dulden[1]. Aber in der Zeit, da das Christentum seine Siege zu feiern begann, war die alte Religion der Römer längst verfallen, und täglich hielten neue Religionen ihren Einzug in die Weltstadt. Je tiefer das Dunkel war, in welches eine dieser neuen Gottheiten gehüllt erschien, je weniger man von ihrem Wesen zu sagen wußte, desto größer der Reiz, den sie übte. Daher die merkwürdige Erscheinung, daß die jüdische Lehre mit ihrem schweigsamen, unnahbaren Gott, der keinen andern neben sich hatte, nicht geringe Anziehungskraft auf die Geister in Rom ausübte[2]. Unter solchen Verhältnissen, sollte man glauben, müßte das Christentum eher begeisternd auf die Menge gewirkt als abgestoßen haben.

Auch das erklärt kaum den Aufruhr gegen die christliche Lehre, daß sie den Blick des Menschen über den beschränkten Kreis des Staates hinaus *erweiterte*. Nach ihrer Auffassung sind die Staaten selbst nur Glieder eines großen Ganzen, nämlich der Menschheit. Und selbst über die Menschheit hinaus legt uns das Christentum eine Aufgabe auf, es weist uns eine

[1] Dt 4, 24; 5, 7. Ps 80, 10. Hebr 12, 29.

[2] Döllinger, Heidentum 622 628. Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte II (1872) 79—91.

überirdische Bestimmung an, für welche diese irdische Entwicklung lediglich die Vorbereitung sein soll. Obwohl nun nach solcher Weltanschauung der Staat nicht mehr wie im Heidentum der einzige und höchste Zweck des Daseins ist[1], so ist doch schwer zu glauben, daß sie den Grund zu den Beschuldigungen und Verfolgungen dargeboten habe, denen das Christentum unterlag. Wie sollte ein Mark Aurel auf diesen Grund hin unter die Christenverfolger geraten sein, er, der Erbe des stoischen Kosmopolitismus, er, der selber bereits gelernt hat, die ganze Welt einen einzigen Staat und alle Menschen dessen Bürger zu nennen?[2] Wenn die Christen erklärten, daß das Reich, nach dem sie alle Tage im Gebete seufzten, ihrem Lehrer zufolge nicht von dieser Welt sei[3]; wenn sie versicherten, die Sehnsucht nach ihrer ewigen Heimat stehe der anhänglichen Liebe an die irdische Heimat so wenig im Wege, daß auch nach ihrem Gefühl eine ganz besondere Gnade erforderlich sei, um das Opfer der Trennung von ihr zu bringen; wenn sie in Wahrheit sagen konnten, daß sie das Vaterland gleich den Eltern erachteten[4], im Verrat am Vaterland aber alle übrigen Verbrechen inbegriffen dachten[5]; wenn sie denen, welche sich um das Vaterland verdient gemacht, im Himmel einen besondern Lohn versprachen[6]; wenn sie kein Hehl aus der Überzeugung machten, daß sie sich schon deshalb für den Bestand des römischen Reiches zu beten veranlaßt fühlten, weil sie dessen Fall mit dem Untergang der Welt selbst verknüpft glaubten[7], so, möchte man denken, dürfte es ihnen nicht schwer gefallen

[1] Walter, Naturrecht und Politik § 4 515, S. 5 515 f.
[2] Marc. Aurel. 3, 11; 4, 4.
[3] Jo 18, 36. [4] Augustin., De lib. arb. 1, 15, 32.
[5] Augustin., C. Academ. 3, 16, 36.
[6] Nectarius, Ad August ep. 103, 2.
[7] Tertull., Ad Scapul. 2. Lactant., Inst. 7, 25. Malvenda, De Antichristo 5, 21 22.

sein, sich zu rechtfertigen, vorausgesetzt, daß im gedachten Vorurteile der wahre Grund des Mißtrauens gegen sie gelegen hätte.

Allein er lag anderswo. Indem das Christentum den Menschen innerlich frei erklärte, auch wenn er äußerlich Sklavenketten trug, indem es jedem einen selbständigen Wert zuerkannte, ganz unabhängig davon, ob er im Senat oder in den Komitien, in der Gerusie oder auf dem Areopag eine Stimme hatte oder nicht, indem es ihn unbeschadet und ungeachtet aller Unterschiede von Rang, Stand, Rechtsfähigkeit als einzigen und unabhängigen Herrn seiner selbst und aller seiner Handlungen anerkannte, hat es eine Lehre ausgesprochen, die nicht bloß unerhört, die vielmehr mit der ganzen Staatseinrichtung des Altertums geradezu unvereinbar war.

Von dem Augenblick an, da diese Lehre zum erstenmal laut wurde, war ein Kampf auf Leben und Tod unvermeidlich, und der Ausbruch konnte nur noch eine Frage der Zeit sein. Jeden Menschen als frei in seinem Innern und diesen Freien als unbedingten Herrn seines Gewissens und Tuns erklären, das hieß dem heidnischen Staatsgedanken den Krieg machen, den antiken Staat in seiner Grundlage auflösen. Hätte das Christentum den Heeren Aufruhr gegen den Kaiser, den Bürgern Verweigerung von Gehorsam und Steuern, den Sklaven blutige Rache an ihren Herren gepredigt, so wäre das lange nicht so gefährlich gewesen. Solches war tausendmal in alten Zeiten begonnen worden. Dem allem konnte man mit ein paar süßen Bissen, mit einem Beutel Gold, mit einem finstern Blick, im schlimmsten Falle mit Gewalt begegnen. Aber daß jetzt die Predigt ertönte: Ihr müßt gehorchen, nicht um des äußeren Zwanges, sondern um eures Gewissens willen[1],

[1] Röm 13, 5.

ihr müßt dienen aus eigenem guten Willen[1] und aufrichtigem Herzen[2], das war neu, das mußte die ganze bisherige Ordnung der Dinge gründlich umstürzen, dem konnte man nicht Schwert und Folter entgegensetzen.

Und was das schlimmste war: einmal ausgesprochen, konnte dieser Gedanke nicht mehr unterdrückt werden. Für den alten Staat blieb von Stund an nur die Wahl, entweder den Urheber dieser für ihn durchaus tödlichen und vernichtenden Lehre so schnell als möglich aus der Welt zu schaffen oder in sein eigenes Verderben zu willigen.

Er wählte das erstere, und die Folge davon waren die zehn großen Verfolgungen, die Glanz- und Heldenzeit der Kirche. Aber es war zu spät. Der in die Welt geschleuderte neue Gedanke von der freien Persönlichkeit, vom sittlichen Wert, von dem Gewissensrecht eines jeden griff um sich, eroberte die Geister, und als unter Diokletian, dem letzten großen Staatsmann aus der alten Schule des Heidentums, der antike Staat im Bewußtsein von der äußersten Gefahr den Entscheidungskampf auf Leben und Tod wagte, konnte der Ausgang nicht mehr einen Augenblick zweifelhaft erscheinen. Gegen die Freiheit kann die Unselbständigkeit, gegen die Hingabe aus eigener freudiger Gewissensüberzeugung kann willenlose Unterwürfigkeit, gegen einen Verein selbstbewußter Persönlichkeiten, die, eine jede mit der unüberwindlichen Kraft des Selbstgefühles, alle einem Zwecke dienen, kann eine abstrakte, wenn auch großartige Idee, wie die des heidnischen Staates war, nie standhalten. Der alte Staat mußte fallen und einem neuen Staatsgedanken Platz machen, dessen Verwirklichung freilich einer sehr ungewissen Zukunft vorbehalten bleiben sollte.

10. Die Zeit der Christenverfolgungen, sagt eine sicher in diesem Urteil unparteiische Stimme, hatte den Gehorsam,

[1] Eph 6, 7. [2] Kol 3, 22.

welchen die Bekenner der neuen Lehre dem Staat entgegentrugen, kaum erschüttert. Aber während früher die Unterwürfigkeit, gewissermaßen unbewußt, als natürlich und notwendig aufgefaßt ward, wurde jetzt daraus eine freie, bewußte Unterordnung[1]. Allerdings lag darin bis zu einem gewissen Grad eine Schmälerung für die bisherige Gewalt des Staates.

Dafür aber stieg fürs erste seine Sicherheit, je mehr dem Christentum Freiheit gegönnt war, seine Lehre in die Herzen zu pflanzen. Denn diese Lehre befiehlt, nicht bloß dann zu gehorchen, wenn Strafe zu befürchten ist, sondern immer, und zwar ohne Rücksicht auf Belohnung und Strafe, lediglich um des Gewissens willen. Sie schärft ein, die Obrigkeit als Gottes Stellvertreterin zu betrachten. Sie sagt uns, daß jedes Gesetz, einmal von Gott bestätigt, auch Gottes Befehl ausdrücke.

Darum wuchs zweitens der neue christliche Staat auch an Würde. Der alte stand, selbst da, wo er über Freie gebot, wenig über dem Sklavenstaat, da auch die Freien persönlich unselbständig waren. Der neue beherrscht nur Freie, Edle, die aus selbständiger, bewußter Überzeugung, mit eigenem freudigem Willen zu jedem Opfer für ihn bereit stehen. So ist das Salz der Erde auch das Salz des Staates geworden[2].

Möchte die Zeit nicht mehr ferne sein, daß der neue, der christliche Staatsgedanke endlich die Herrschaft über die Geister erringe! Dann werden die Bürger im Frieden wohnen und die Staatslenker ohne Schwierigkeit ihre schwere Pflicht erfüllen. Dann werden die Staaten, sicher vor Störung von außen, das Glück der Untertanen fördern, mit vermehrten Mitteln die Entwicklung der höchsten irdischen Güter, Sitten, Wissenschaften, Künste, fördern. Dann endlich kann der Staat auch nach Kräften als ein Bestandteil des Gottesreiches für die

[1] Vgl. E. Friedberg, Die Grenzen zwischen Staat und Kirche (1872) 4.

[2] Iustin., Apol. 1, 12; 2, 7.

Erziehung der Menschheit zu ihrer letzten, wahren, überirdischen Bestimmung mittätig sein. Das walte Gott, der Herr über Staaten und Mächte!

Der Patriotismus in der neueren humanistischen Literatur.

11. Zu den ungerechtesten und wehetuendsten Beschimpfungen, welche sich die Anhänger des christlichen Glaubens gefallen lassen müssen, gehört zweifelsohne die Anklage auf Vaterlandslosigkeit. Der Christ, der nach Vollkommenheit strebt, muß es zwar so weit bringen, daß er jede Schmach und Ungerechtigkeit, wenn er sie auch als Mensch tief empfindet, mit Ruhe und Würde hinnimmt, solange sie nur seine Person betrifft. Aber ich weiß nicht, ob er je diesen Schimpf hören wird, ohne daß er fühlte, wie das Blut schneller und heißer in ihm wallt. Und ich zweifle sogar, ob es recht und vollkommen wäre, wenn das nicht der Fall wäre. Denn dieser Vorwurf gilt nicht ihm persönlich, sondern er ist seinem Glauben, er ist dem Christentum als solchem vermeint. Darum haben wir ein Recht, uns mit dem Dichter zu beklagen:

> O grausam böse Zeit, wo wir Verräter
> Ohn' unser Wissen sind, Gerüchte glauben
> Aus Furcht und doch nicht wissen, was wir fürchten[1].

Was die Bitterkeit dieser ungerechten Anklage noch besonders vermehrt, das ist die Erwägung, wie wenig doch eigentlich die Feinde des christlichen Namens Grund haben, eine solche Verdächtigung gegen uns zu erheben. Kaum war der große Krieg zwischen Deutschland und Frankreich zu Ende, da ertönte in beiden Ländern diese Anklage wider die treuen Kinder der Kirche, gerade als wenn überall eine geheime Macht den Befehl dazu ausgegeben hätte. Womit hatten sie das verdient? Hatten sie sich etwa in der Stunde der Gefahr dem

[1] Shakespeare, Macbeth 4, 2.

Rufe des Vaterlandes entzogen? Hatten sie auch, gleich den geheimen Gesellschaften, ihre Erkennungszeichen angewendet, um selbst die Gegner des Vaterlandes, aller militärischen Disziplin zum Trotz und auf Gefahr der eigenen Sache hin, aus der Not zu retten? Hatten sie nicht vielmehr willig jedes Opfer gebracht? Bluteten sie nicht noch aus tausend Wunden? Was hatten ihre Ankläger mehr getan als sie? In einem allerdings haben sie uns überboten, in wortreichen Versicherungen ihres Patriotismus. Jetzt, nach überstandener Gefahr, gaben sie diesem oftmals mit einer Heftigkeit Ausdruck, die sich schwer begreifen ließ. Warum fühlten gerade sie, hätte man sich fragen mögen, eine so brennende Notwendigkeit, der Welt zu zeigen, daß sie gerne für das Vaterland gestorben wären, wenn sie nur Gelegenheit gehabt hätten? Sind denn von den Unsrigen nicht Tausende mit Freuden den Tod fürs Vaterland wirklich gestorben, so daß wir glauben durften, nach dem schweren Beweise der Tat uns der wohlfeilen Worte entschlagen zu dürfen?

Wir klagen gewiß niemand an, daß er in der Stunde des Ernstes seine Pflicht nicht getan habe. Nur soll man auch den Söhnen der Kirche Gottes nicht unverdiente Vorwürfe machen. Am allerwenigsten sollen es die wagen, die am wenigsten Lust zeigen, zu opfern, was die echten Christen geopfert haben. Wir haben nie gehört, daß ein deutscher oder ein französischer Feldherr, der selber sein Leben aufs Spiel gesetzt hat, die Anklage ausgesprochen hätte, die gläubigen Christen, die Katholiken hätten sich dem Vaterlande nicht treu erwiesen. Aber die Männer von der Feder und von der Rednerbühne, die haben das hundertmal zu sagen gewagt. Und was haben denn sie für Taten aufzuweisen? Sollen etwa ihre Bierglasreden, die sie im trockenen, wohlgeheizten Zimmer hielten, indes unsere Brüder im Felde froren und bluteten, sollen diese ihnen das Recht zu solchen Verunglimpfungen geben? Oder gar die poetischen Ausflüsse ihres Patriotismus?

Aber da sind wir eben auf eine sehr wunde Stelle gestoßen. Wenn sie nur wenigstens durch einen zündenden Vers die Massen zu begeistern verstanden, wenn sie das auch nur versucht hätten! Wir verlangten von ihnen ja nicht, daß sie sich selber der Gefahr preisgäben, wie man es in früheren Zeiten erwartete, wo man über sie tadelnd sagte:

Ich hört' viel Dichter klagen
Von alter Ehre rein,
Doch wenige mochten's wagen
Und selber schlagen drein[1].

Aber jetzt kamen sie sogar mit ihren Liedern erst hinterdrein, nachdem alles so ziemlich vorüber war[2]. Den alten Tyrtäus hinderte sein lahmer Fuß nicht, zur rechten Zeit mit patriotischen Liedern Begeisterung zu wecken. Aber diese modernen Tyrtäusse waren an beiden Füßen lahm, und im Herzen hatten sie vollends die Totenstarre[3]. Vergebens suchen wir nach einem Verse aus dieser ganzen Zeit, wie sie Körner zu Dutzenden fast an einem Tag aus seinem edlen Herzen herausgoß, daß uns heute noch die Seele dabei vor Bewegung zittert:

Im Osten graut's, es sinkt die Nacht,
Gottlob! der Morgen ist erwacht.
Frisch auf, mein Volk, die Flammenzeichen rauchen,
Hell aus dem Norden bricht der Freiheit Licht;
Es ist ein Kreuzzug, 's ist ein heiliger Krieg.

[1] Eichendorff, Die neuen Kameraden (S. W. I 395).

[2] Seitdem diese Worte zum erstenmal geschrieben wurden, ist eine nicht unbedeutende Literatur hierüber entstanden, um nachzuweisen, daß die Muse auch damals nicht geschwiegen habe. Diese Muse zeigt aber selber am besten durch den Mangel an Volkstümlichkeit, daß sie nicht aus dem Innersten des Volkes geboren ist. Nicht ein einziges Lied von der packenden Kraft wie „Lille, du allerschönste Stadt" oder „Prinz Eugenius, der edle Ritter" oder gar wie das Myrtenlied von Veit Weber. Das verhältnismäßig Beste findet sich gesammelt bei König, Deutsche Literaturgeschichte [20] 834 ff.

[3] Vgl. Siegmar Schultze, Wege und Ziele der deutschen Literatur und Kunst 55.

Ahnungsgrauend, todesmutig
Bricht der große Morgen an.
Hör uns, Allmächtiger!
Hör uns, Allgütiger!
Himmlischer Führer der Schlachten!

Die Wunde brennt, die bleichen Lippen beben,
Ich fühl's an meines Herzens matterm Schlage,
Hier steh' ich an den Marken meiner Tage —
Gott, wie du willst, dir hab' ich mich ergeben[1].

Jetzt aber mußte man aus längst verlegener Ware das etwas stark prosaische Lied hervorsuchen: Lieb' Vaterland, magst ruhig sein! Zwar ließen es auch die Franzosen sich an ihrer alten Marseillaise genügen. Auch ihre Poesie erwies sich so wenig patriotisch wie ihr Patriotismus poetisch. Um das sind ihnen die Deutschen voran, daß das Volk selbst aus Unmut über das Schweigen seiner Dichter einen Anlauf zum Dichten machte. Es ist aber sehr bezeichnend, daß die Vaterlandsliebe damals kein anderes Volkslied erzeugte als den Gassenhauer der pommerischen Grenadiere:

Was kraucht dort in dem Busch herum?
Ich glaub', es ist Napolium.

12. Man braucht sich über diese Erscheinung nicht zu wundern. Unsere ganze moderne Kultur und Literatur ist eben in ihrem tiefsten Grunde humanistisch. Der Humanismus aber hat sich nie patriotisch bewiesen und kann es nicht. Wahrer Patriotismus herrscht weder dort, wo man nur das engere Vaterland gelten lassen will, jedes andere Volkstum und Staatswesen aber verachtet, noch auch dort, wo das Streben nach einem allgemeinen Menschenbunde zur Geringschätzung des staatlichen Verbandes führt, dem einer angehört. Im ersten Fall ist der Patriotismus ein Hindernis für die allgemeinen Menschenpflichten, im letzten die falsch verstandene Humanität der Tod des Patriotismus. Beides aber ist der wahren Hu-

[1] Körner, S. W. I² 65 79 87 98 96.

manität entgegen. Geht der Patriotismus so weit, daß er zu einer feindseligen und stolzen Zurückweisung alles dessen führt, was nicht in den engen Schranken des nämlichen Vaterlandes beschlossen ist, wie das die alte Barbarentheorie und das moderne Nationalitätsprinzip wollen, so hat offenbar die Humanität ihr Ende erreicht. Verachtet aber der Humanismus umgekehrt die berechtigten Grenzen und Eigentümlichkeiten jedes besondern Volkstums und Staatswesens derart, wie es der antike stoische Kosmopolitismus getan hat und wie es die moderne Internationale der Loge und der Sozialdemokratie abermals tut, so ist klar, daß nicht die wirkliche Menschheit, sondern nur ein willkürlich ausgedachtes Menschtum der Mittelpunkt solcher Bestrebungen ist, und das kann zu keinem gesunden Ergebnis führen.

In der Mitte zwischen beiden Extremen steht die christliche Anschauung. Sie rechnet einerseits mit dem konkreten Menschen und mit allen berechtigten gesellschaftlichen Banden und Schranken, die Gesetz, Geschichte und Herkommen innerhalb der Menschheit geschaffen haben, anderseits aber auch mit der Menschheit im großen. Ihr zufolge schließt weder das Besondere das Allgemeine aus noch auch umgekehrt. Vielmehr setzt die Menschheit die einzelnen Teile voraus, wie der Leib die Glieder, so daß das Ganze unvermeidlich zusammenbrechen müßte, wenn es der vaterlandslosen und gesellschaftsfeindlichen Internationalen gelänge, die einzelnen sozialen Zwischenglieder, die den Organismus des Ganzen aufrecht erhalten, zu zermalmen, um eine selbstgeschaffene Menschheit und Menschlichkeit an die Stelle zu setzen. Das ist der rechte Patriotismus, der ebensowohl den gesunden Partikularismus zu seinem Rechte kommen läßt als auch anerkennt, daß weit über diesen hinaus etwas viel Größeres und Umfassenderes besteht, dem alle Besonderheit zur Grundlage dient, nicht aber zum Hindernis werden darf, der also einzig und allein der

Natur des Menschen und dem Zweck der Menschheit gerecht wird. Hier ist der Patriotismus die gesunde und feste Voraussetzung der Humanität, und umgekehrt die allgemeine Menschenliebe nicht bloß kein Hindernis für die Vaterlandsliebe, sondern erst recht deren Band und Nahrung.

13. Man würde übrigens doch dem Humanismus unrecht tun, wenn man ihn allein verantwortlich machen würde für allen Mangel an Vaterlandsliebe, den die neuere Literatur zur Schau trägt. Der Humanismus ist in seinem Wesen vaterlandslos, aber nicht eigentlich Feind des Vaterlandes. An der wirklichen Welt liegt ihm gar nichts, soweit er bloße Theorie ist. Und auch wo er im wirklichen Leben tätig auftreten kann, ist der Humanist an sich noch kein Feind des Bestehenden. Solange er der tatsächlichen Einrichtung der Menschheit und der ihn umgebenden Welt kein Opfer zu bringen hat, verachtet er sie zwar, aber er rührt so wenig eine Hand gegen sie als für sie. Ja, wo er Vorteil davon hat, da ist sie ihm sogar ganz recht und lieb, wenigstens bis er anderswo dessen mehr für sich ersieht.

Aber es gibt noch eine andere Macht, von der die moderne Kultur überall beeinflußt ist, und diese ist nicht bloß vaterlandslos, sondern grundsätzlich vaterlandsfeindlich. Wir meinen den Einfluß der geheimen Gesellschaften. Diese selber stehen unter der Macht jenes schon seit fast zweitausend Jahren heimatlosen Volkswesens, das nur deshalb überall zu Hause ist, weil es nirgends zu Hause ist. Wir verwahren uns gegen den Vorwurf, als seien wir Antisemiten. Aber daß das seines Vaterlandes verlustig gewordene Judentum in seiner Verstimmung der ganzen Menschheit Vaterland und Heimat rauben will, das leugne, wer es vermag. Unter seinem Einfluß haben die geheimen Verbindungen ihrem Wahlspruch: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit — geradezu den Sinn gegeben, daß alle engeren Abgrenzungen und

Schranken innerhalb der Menschheit fallen müssen, um einem absoluten und internationalen Reich der Freiheit und Gleichheit[1], mit andern Worten, der Universalrepublik Platz zu machen. Zu dem Zweck arbeiten in ihrem Schoße Tausende, ja Hunderttausende von Arbeitern unter unsichtbaren Führern[2] als Vorboten des Sturmes, um langsam und stille, aber sicher jede politische, soziale, religiöse und militärische Macht und jede gesellschaftliche Ordnung zu beseitigen[3], die sich der Verwirklichung dieses allgemeinen Menschheitsbundes entgegensetzen könnte. Es soll eine ganz neue Macht, eine ganz neue Einrichtung der Welt an die Stelle aller bisherigen Mächte treten, viel allgemeiner als jede bisherige Gewalt[4], eine Macht, der zu widerstehen um so schwerer ist, je weniger greifbar sie auftritt, eine Ordnung der Dinge, deren Einführung niemand aufhalten wird, weil sie sich nirgends in einer bestimmten Gestalt zeigt und doch überall wirksam auftritt.

14. Im Dienste dieser geheimen Macht steht insbesondere auch die moderne Literatur, die von hier ihre Eingebungen und ihren Einfluß empfängt und eines der Hauptmittel ist, wodurch sie ihre Ideen unter die Massen wirft und die Verwirklichung ihrer Absichten am meisten fördert. Dem Zusammenhang mit ihr ist es zumeist zuzuschreiben, daß die neuere Literatur so völlig unpatriotisch und mehr als dies, daß sie wahrhaft vaterlandsfeindlich geworden ist[5].

Es wäre ein leichtes, sagt Häußer, gewiß eine unverdächtige Stimme, aus den Schriften der besten und größten Vertreter unserer Literatur eine ganze Blumenlese von Aussprüchen zusammenzustellen, in welchen sich nicht nur eine kosmopolitische Verachtung alles Nationalen, sondern auch der Hochmut einer

[1] Maçonnerie pratique II, Paris 1886, 172 f.
[2] Ebd. I 162. [3] Ebd. I 356 423 427 f 430.
[4] Ebd. I 163.
[5] Vgl. L. Keller, Lose Blätter 38 ff.

grenzenlosen Universalität und der unbesonnene Spott über die heiligsten Empfindungen vaterländischen und volkstümlichen Selbstgefühles kundgibt[1]. Fast bei allen Heroen unserer großen Literaturperiode findet sich, wie auch Zeller gesteht, der gleiche Kosmopolitismus, der das Gefühl für die Bedeutung des Staates und des Volkslebens abgestumpft hat[2].

Man hat zu verschiedenen Zeiten verschiedene Versuche gemacht, diesen dunkeln Fleck von den sonst so übertrieben gepriesenen Führern des sogenannten modernen Zeitbewußtseins abzuwischen. Aber die Versuche, an und für sich schon bedenklich, haben meist nur noch mehr Schwarz in das angeblich so glänzende Lichtbild gerieben. Gewöhnlich entschuldigt man unsere deutschen Klassiker ob ihrer Vaterlandslosigkeit mit dem sonderbaren Grunde, Deutschland sei damals so elend, so zerrissen und gedemütigt gewesen, daß es verzeihlich genannt werden müsse, wenn sie für ein solches Vaterland nicht eben große Liebe spürten. Eine schöne Entschuldigung das, die zugleich ein eigentümliches Licht auf die Vaterlandsliebe derer wirft, welche sie vorzubringen kein Bedenken tragen! Wir hätten gemeint, wenn es einem zustände, den abgelebten Geist seines Vaterlandes wieder zu heben und den alten Propheten gleich zu kämpfen, zu leiden, wo nötig zu sterben, um seine Landsleute aus Verfall und Selbsterniedrigung emporzureißen, so wäre das jener, dem Gott das Licht der Erkenntnis und die Kraft des Wortes gegeben hat. Und hier hören wir, daß gerade diese ein Privilegium haben sollen, noch niedriger zu denken als selbst das gemeine Volk. Demnach brauchte einer dem Vaterland nur so lange ergeben zu bleiben, als er sich dessen rühmen und von seinem Dienste Vorteil und Ruhm hoffen könnte. Bringen aber Treue und Patriotismus keine Ehre

[1] Häußer, Deutsche Geschichte II 551.
[2] Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie 359.

mehr, fordern sie eher Opfer und Selbstverleugnung, dann bände auch keine Pflicht mehr. Ja leider, so haben unsere Klassiker nur zu oft gedacht und gehandelt. Aber dürfen auch wir so ehr- und pflichtvergessen sein, daß wir das noch rechtfertigen und durch unsere Rechtfertigung unsere Jugend, die an diesen Schriftstellern ihren Geist bilden soll, lehren, im gleichen Fall auch gleiche Charakterlosigkeit zu üben? Über was sollen wir uns da mehr entrüsten, über die Denk- und Handlungsweise unserer Klassiker oder über den Versuch ihrer Anbeter, sie zu rechtfertigen? Gewiß liegt noch größere Verantwortung auf den letzteren, weil sie das Gift, das jene enthalten, sogar zu empfehlen und weiter zu verbreiten wagen. Dagegen müssen wir Verwahrung einlegen, soll nicht der Geist der ganzen Nation verdorben werden.

Nein, es war nicht Schmerz über den elenden Zustand unseres Volkes, was unsere Klassiker zu solcher Kälte bewog, sondern, wie der edle Perthes klagt, Mangel an Teilnahme und Gefühl für Volk und Vaterland und für die Not der Zeiten und die Erniedrigung des Landes[1]. Als echte Humanisten dachten sie nur an sich und an ihre selbstgeschaffenen Ideale, mit denen sie groß tun und ihrem Stolze schmeicheln konnten. Für den wirklichen Menschen mit seinen Armseligkeiten und für das Gemeinwohl mit seinem Jammer hatten sie weder Sinn noch Empfindung. Nach ihrer Anschauung war der gute Klopstock ein altfränkischer Schwärmer, weil er sich nicht gleichgültig von Deutschland abwandte, sondern den gesunkenen Geist seines Volkes durch die Erinnerung an alte Größe und durch den Vorhalt neuer Aufgaben wieder zu heben suchte. Aber wie ruhmvoll steht er hierin gegen die übrigen da! Wie klein nehmen sich die großen Klassiker neben dem edeln Körner aus, dem die Not des Vaterlandes so zu Herzen ging, daß

[1] Perthes' Leben III [6] 373.

er sein vielversprechendes Leben für nichts achtete! Welch erhabenes Bild echten Patriotismus stellt uns der milde Stolberg vor Augen, der sein eigenes Blut zehnmal statt einmal in seinen Kindern und Verwandten dem Vaterlande opferte![1] Wie beschämt diese vaterlandslosen Egoisten der hochherzige Eichendorff, der seine behagliche Ruhe und seine Braut verließ und gleich Körner mit Lützows schwarzen Reitern auszog:

In den Sieg, in den Tod und weiter,
Bis daß wir im Himmel sind[2].

Das waren patriotische Geister. Es waren eben keine Humanisten, sondern christliche Gemüter, die der Glaube zum Opfermut und der christliche Sinn zur Geduld und zur Teilnahme an fremdem Elend begeisterte. Große Seelen heben sich beim Anblick großer Drangsal wie die Flamme, wenn sie Öl ergreift; kleinliche Geister und enge Herzen schrumpfen zusammen, wenn Not von ihnen Hilfe heischt.

Man entgegnet uns freilich, es sei töricht, so großen Charakteren aus dieser Gleichgültigkeit einen Vorwurf zu machen. Sie sei ja nur die letzte Konsequenz einer selbstgenügsamen Bildung gewesen, die gerade in ihrer Abgeschlossenheit zur schönsten Blüte reifte. Diese großen Geister hätten sich mit vollem Bewußtsein von ihrer Erhabenheit der Menge gegenübergestellt und in den nationalen Kämpfen der Zeit einen ihrer unwürdigen Massenspektakel erblickt[3]. Männer von so hoher Bildung wie die Klassiker, meint Lewes, könnten nur Kinder des Friedens sein und müßten alle großen Staatsereignisse verabscheuen, weil diese das größte Hindernis der Kultur seien[4].

Bewahre Gott jeden vor solchen Verteidigern! Mit größerem Schimpfe könnte man doch einen armen Sünder nicht an den

[1] Janssen, Stolberg II 299 ff.
[2] Eichendorff, S. W. I[2] 397.
[3] Gottschall, Deutsche Nationallit. des 19. Jahrh. I[2] 50.
[4] Lewes, Goethes Leben und Schriften (deutsch von Frese) II[3] 212.

Pranger stellen. Wenn wir den törichten Satz aussprächen, die Weltbegebenheiten seien ein Hindernis der Kultur; wenn einer aus uns an unsern Priestern loben wollte, daß sie sich mit vollem Bewußtsein allem entgegengestellt hätten, was in einem Vierteljahrhundert der größten Umwälzungen die Menschen bewegte; wenn man die Frömmigkeit mit dem Satz verteidigen wollte, sie brauche sich als der letzte Auswuchs einer selbstgenügsamen Abgeschlossenheit um keine Not von Menschheit und Vaterland zu kümmern; wenn man unsere Heiligen damit groß machen wollte, daß man behauptete, Ereignisse wie der Königsmord, der Fall des deutschen Reiches, die Schlachten bei Marengo, Austerlitz und Aspern, das Unglück von Moskau, die Befreiungskriege seien ein ihrer Größe unwürdiger Massenspektakel: was würde man uns erwidern, und was würde man uns mit Recht darauf entgegnen? Unsern Klassikern aber heftet man eine so ausgesuchte Beschimpfung wie ein Kriegsdenkzeichen an!

Man sieht, daß die Welt verschiedenes Maß hat. Wenn eine christliche fromme Jungfrau, wie die von Orleans, für ihr Vaterland die Waffen ergreift, redet man von Fanatismus und religiösen Halluzinationen. Und wenn unsere Dichter um die größte Not der Heimat auch nicht eine Feder rühren, so ist das ein Zeichen ihrer geistigen Größe. Ragt ja, wie Gottschall sagt, dieser klassische Olymp in einen so lichten Äther hinein, daß er all den Völkersturm nur wie flüchtig verwehendes Gewölk zu seinen Füßen vorüberziehen sah[1].

Wohl ein lichter Äther, in dem der große Goethe eben damals schwamm, voll von den erbärmlichen Miseleien mit den Lillis und Suleiken und Koronen, und wie sie alle heißen! Da hatte er gerade genug zu tun, um unbefangene Herzen zu brechen und unerfahrene Seelen zu verderben und sich den

[1] Gottschall a. a. O.

Umwindungen schlauerer Schlangen zu entziehen, so daß für den Jammer der Welt keine Regung in seinem Herzen übrig blieb. Kurze Zeit nach der Schlacht bei Jena, dem schwersten Schlag, der Deutschland traf, schreibt Freund Knebel an Jean Paul, er studiere jetzt mit Goethe Knochenlehre, sie fänden eben dazu die passendste Zeit. Natürlich! alle Felder waren mit den bleichenden Knochen der gefallenen Vaterlandsverteidiger übersäet. Was konnten sie Besseres tun als daran ihre Experimente machen? Und sie fühlten sich dabei, wie sie versichern, gar nicht unmutig und unglücklich, sondern heiter[1]. Während die Deutschen in Ketten lagen, während die Tiroler bluteten, schrieb Goethe seine unheilvollen Wahlverwandtschaften[2]. Vor Napoleon Parade zu machen und im Staub zu kriechen, empfand er, wie Häußer sagt, nicht im mindesten als Schmach[3]. Darin tat es ihm nur noch einer gleich, Johannes von Müller, der Schranze des Königs Immerlustig[4]. Es ist eine seltsame Mischung von Mitleid und Ironie in den Worten, womit Julian Schmidt Goethe darüber entschuldigt, daß er vor dem Despoten eine so klägliche Rolle spielte. Es sei, sagt er, ein tragisches Schicksal gewesen, welches Goethe verfolgte, daß der große Mann in der großen Not unseres Vaterlandes so klein dem kleinen Eroberer gegenüberstehen mußte[5]. Mußte? Wer redet da von Müssen? Goethe wollte das. Er empfand gar nicht die Schande seiner Erniedrigung. Im Gegenteil, er fühlte sich überglücklich, als ihn der gewaltige Menschenkenner, der ihn weit überragte, mit einer schwerlich ernst gemeinten Schmeichelei abfertigte. Da brauchte Lorenz kein Buch über

[1] Ebd. I 54 f.

[2] W. Menzel, Deutsche Dichtung III 208.

[3] Häußer, Deutsche Geschichte III 241.

[4] Perthes' Leben I [6] 130 154 ff.

[5] Julian Schmidt, Geschichte der deutschen Literatur im 19. Jahrhundert I [2] 284 f.

Goethe als Politiker zu schreiben, die Wahrheit ließ sich kürzer sagen: Goethe huldigte dem Erfolge. Das war seine ganze Politik. Als der deutsche Geist wieder erwachte und sich zu den glorreichen Befreiungskriegen rüstete, da rief er dem Vater Körners zu: Ihr Guten, schüttelt nur an euern Ketten, ihr werdet sie nicht los, der Mann ist euch zu groß[1]. Er selber ließ die Deutschen ruhig ihr Blut vergießen und flüchtete sich indessen, wie er sagte, aus der Gegenwart, um die Geschichte von China zu studieren[2]. Kriegslieder gegen Frankreich zu schreiben, fühlte er sich selber unfähig, und an eine andere Art von Patriotismus vermochte er schon gar nicht zu denken. Erst als alles vorüber war, ließ er sich bewegen, zur Siegesfeier eine kühle Allegorie zu dichten, „des Epimenides Erwachen“[3]. Kurz, für Patriotismus hatte er nicht den allermindesten Sinn. Die Klage, daß wir dessen nicht genug hätten, war ihm lästig. Wozu sollte er uns auch gut sein? Mit einem Patriotismus, wie ihn der Römer hatte, sagt er selbst, wüßte er gar nicht, was anfangen; er hätte keinen Stuhl, um ihn darauf zu setzen, kein Bett, um ihn hineinzulegen. Wo es ihm wohl gehe, da sei sein Vaterland; ein Haus, das ihn beherberge, ein Feld, das ihn nähre, ein Platz, wo er seine Besitztümer ruhig bergen könne, das sei alles, was er sich bei diesem Namen zu denken im stande sei[4]. Wahrhaftig, eine so jämmerliche Gesinnung gegenüber so großer Begeisterung, daß man den edeln Unmut begreift, der dem sonst so milden Eichendorff den Zornesfluch eingab:

Wer in der Not nichts mag als Lauten rühren,
Des Hand dereinst wächst mahnend aus dem Grabe[5].

[1] W. Menzel a. a. O. III 85. Gottschall a. a. O. I 56.
[2] Gottschall a. a. O. I 56.
[3] W. Menzel III 208. Gottschall I 56 f.
[4] Goethe, Über Sonnenfels' Liebe zum Vaterland XXXII, Stuttgart 1857, 83 f.
[5] Eichendorff, Mahnung (S. W. I ², Leipzig 1864, 378).

So schlecht wie bei Goethe ist es um die Vaterlandsliebe bei den übrigen Stimmführern unserer Literatur allerdings nicht bestellt. Aber schlecht steht es auch bei ihnen damit[1]. Es ist leider berechtigt, wenn Eichendorff seinem Zornesguß über den Mangel an Patriotismus bei den Dichtern die Überschrift gibt: An die meisten. Leider trifft es die meisten, was er sagt:

Ist denn alles ganz vergebens,
Freiheit, Ruhm und treue Sitte,
Und die Ehre ist euch Zote?
Wohlfeil Ruhm sich zu erringen,
Jeder ängstlich schreibt und treibet;
Keinem möcht' das Herz zerspringen,
Glaubt sich selbst nicht, was er schreibet.
Seid ihr Männer, seid ihr Christen?
Glaubt ihr Gott zu überlisten,
So in Selbstsucht feig zu nisten?[2]

Schiller ist verhältnismäßig noch der beste Patriot unter ihnen. Doch läßt auch seine vaterländische Gesinnung viel zu wünschen übrig[3]. Herder erklärt sich, wie er höhnisch sagt, leider oder mit Respekt zu sagen für einen Deutschen[4]. Für Vaterland, Staat und Nationalität war er ohne Sinn. Unter allen Stolzen waren ihm die Nationalstolzen die größten Narren[5]. Lessing hält, wie Zeller sagt, sowohl Staat wie geoffenbarte Religion im besten Falle für notwendige Übel[6]. Für die Ehre meines lieben Vaterlandes, schreibt er an seinen Bruder, will ich keine Feder ansetzen, und wenn sie auch auf

---

[1] Gervinus, Geschichte der deutschen Dichtung V [4] 331—369.

[2] Eichendorff, S. W. I 380 f.

[3] Janssen, Schiller als Historiker [2] 120 ff. Perthes' Leben III [6] 373. Wachsmuth, Kulturgeschichte III 91.

[4] Janssen, Zeit- und Lebensbilder [2] 92.

[5] Gervinus, Deutsche Dichtung V [4] 341 f 344 f.

[6] Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie 358.

immer einzig und allein von meiner Feder abhängen sollte[1]. Ich habe, äußert er sich Gleim gegenüber, von der Liebe zum Vaterlande — es tut mir leid, daß ich Ihnen vielleicht meine Schande gestehen muß — keinen Begriff, sie scheint mir aufs höchste eine heroische Schwachheit, die ich recht gerne entbehre[2].

Wenn schon die Tonangeber also reden, so brauchen wir uns nicht zu wundern, daß wir bei den Geistern zweiter Ordnung, bei Jean Paul[3] und Wieland[4], Gellert[5] und Tieck[6] auch nichts von Patriotismus finden. Von den späteren Nachkömmlingen, von Heine, Börne, Herwegh, Freiligrath und andern wollen wir lieber nicht sprechen. Es ist immer das alte Thema in jeder möglichen Tonart, das häßliche Lied Schubarts:

Was Vaterland? Haha, haha!
Mir ist, weil ich erfahren bin,
Die ganze Welt mein Vaterland;
Wo für mich Brot und Ehre ist,
Da ist mein Vaterland[7].

Dabei kann es dem einzelnen nur wenig als Entschuldigung gelten, daß es die übrigen auch nicht anders trieben, und daß, wie Haym sagt, auch die besten Blüten des gesamten geistigen Lebens in Dichtung und Philosophie an dieser Beschränkung der Nation auf die Sphäre des Privat- und Einzellebens krankten[8].

Ja, es ist leider wahr, dieser Schimpf trifft die Blüten des gesamten geistigen Lebens. Denn auch die Philosophen sind nicht bessere Patrioten als die Dichter. Sogar Fichte hatte

---

[1] Lessings Werke X, Leipzig 1857, 208. [2] Ebd. X 98.
[3] Gervinus, Deutsche Dichtung V[4] 346 ff.
[4] Ebd. V 344.
[5] Biedermann, Deutschland im 18. Jahrh. II 2, 51 53.
[6] Haym, Die romantische Schule 102.
[7] Schubart, Sämtl. Ged. III, 1829, 24.
[8] Haym a. a. O.

sich noch unmittelbar vor der Schlacht bei Jena in der Weise des damaligen Kosmopolitismus wegwerfend über diese Erdgeborenen, wie er sagte, geäußert, die sich von der Scholle eines gesunkenen Staatswesens nicht zu trennen wissen[1]. Als das Unglück des Vaterlandes vollendet war, da machte er allerdings seinen Fehler in glorreicher Weise gut.

Um so kläglicher ist die Rolle, die Hegel spielte. Seiner Gesinnung nach war er zwar kaum unpatriotischer als die übrigen Größen unserer Literatur[2]. Aber in den Ausdrücken seiner Vaterlandslosigkeit zeigt er sich, aller Weltweisheit vergessend, überschwenglicher und unbesonnener als selbst die Dichter. Zwei Tage vor Jena hatte er das Glück, Napoleon zu sehen. Da gingen ihm Verstand und Überlegung vor Begeisterung durch. Ich habe den Kaiser, die Weltseele, gesehen, schreibt er. Es ist eine wunderbare Empfindung, ein solches Individuum zu sehen, das hier, auf einen Punkt konzentriert, auf einem Pferde sitzend, über die Welt übergreift und sie beherrscht. Solche Fortschritte — er meint den größten Unglückstag Deutschlands, die Schlacht bei Jena — sind nur diesem außerordentlichen Manne möglich, den es nicht möglich ist nicht zu bewundern. Man sieht, er fängt an, im Deutschen vor Begeisterung französisch zu schreiben. Und so wünschen wir nun alle, schreibt er später, der französischen Armee Glück, was ihr auch gar nicht fehlen kann[3]. In dieser Gesinnung blieb er auch in den Freiheitskriegen. Wie Goethe spöttelte auch er über den nordgermanischen Enthusiasmus, der die Ketten der Fremdherrschaft zu brechen hoffte. Ja, als Paris bereits gefallen war, machte er noch trockene Witze über unsere geschehen sein sollende Befreiung[4].

[1] Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie 620.
[2] Ebd. 825 f.
[3] Haym, Hegel und seine Zeit 258 f.
[4] Ebd. 334.

In solch unpatriotischer Gesinnung übertrifft ihn nur noch Schopenhauer, der sich nicht schämt zu sagen, er schäme sich, der wegen ihrer überschwenglichen Dummheit so verächtlichen deutschen Nation anzugehören. Für solch ein erbärmliches Volk sei er viel zu groß. Geht zu den Volksschmeichlern, ruft er seinen Landsleuten zu, und laßt euch loben. Tüchtige, plumpe, von den Ministern aufgepuffte, brav Unsinn schmierende Charlatane ohne Geist und ohne Verdienst, das ist's, was den Deutschen gehört, nicht Männer wie ich[1].

So behandeln die humanistischen Größen ihre Landsleute, diese Wilden um uns her, wie Hölderlin sich ausdrückt, mit ihren Lumpereien, ihrer bornierten Häuslichkeit, Barbaren von alters her, durch Fleiß, Wissenschaft und Religion noch barbarischer geworden, tief unfähig jedes göttlichen Gefühles, verdorben bis ins Mark, dumpf und harmonielos wie die Scherben eines weggeworfenen Gefäßes, Handwerker, aber keine Menschen[2].

Und zu diesen Männern schicken wir Deutschen unsere Jugend in die Schule, damit sie bei ihnen eine edlere Weltanschauung und kräftigeren Patriotismus lerne, als sie vom Christentum und in christlichen Schulen lernen könnte!

15. Eine so tief gehende und so weit verbreitete Verachtung des eigenen Volkes ist ein Geheimnis. Man mag es allenfalls am Deutschen noch zu verstehen glauben; man mag es begreifen, daß ein Pessimist wie Leopardi unter Verhältnissen, wie sie damals in Italien herrschten, ein so bitterer Feind seines Volkes werden konnte. Aber wenn wir selbst den Franzosen so über sein Land und seine Landsleute sprechen hören, dann geht es nicht mehr mit rechten Dingen zu. Nun sind aber Rousseau und Voltaire samt dem Heere der französischen

[1] Haym, Arthur Schopenhauer 92.
[2] Haym, Die romantische Schule 309 f.

Aufklärer in Berlin, Petersburg und im Haag ebenso unpatriotisch wie unsere deutschen Schriftsteller[1]. Viktor Hugo ist freilich ein gewaltiger Feind der Deutschen. Aber das kann man sein, ohne französischer Patriot zu sein. Er ist das jedenfalls nicht, sonst könnte er nicht für die Idee schwärmen, daß es im zwanzigsten Jahrhundert weder Dogmen noch Landesgrenzen mehr geben werde. Vollends meint man aber Schopenhauer und Hölderlin zu hören, wenn Fourier sagt, das französische Volk sei das elendeste, schlechtest regierte, politisch unfähigste Volk von Europa, keines gehe so leichtsinnig mit dem Blute seiner Soldaten um, keines lasse sich in Krieg, in Bündnissen und Verträgen so leicht betrügen, keines falle so leicht allen Charlatanen und Hetzern zum Opfer wie dieses[2].

Hier können wir kaum mehr zweifeln, daß eine Macht ihren Einfluß übt, die ganz bestimmte vaterlandsfeindliche Zwecke verfolgt. Welches diese Macht ist, haben wir bereits gesehen. Es ist jene, die als einen ihrer Hauptzwecke den verfolgt, alle engeren Schranken von Volk und Staat nach und nach, zuerst in den Geistern und dann in der Welt zu beseitigen, um endlich die große Universalrepublik, das internationale Reich der allgemeinen Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit ohne Religion, ohne Staat, ohne soziale Unterschiede von Rang und von Klassen aufzurichten[3].

16. Diesem Zwecke dient vor allem die planmäßige Verdächtigung gegen das Christentum, das einzige kräftige Hindernis wider das Bestreben, Staat und Gesellschaft in ein formloses Menschentum umzuwandeln[4].

Das Christentum hat sich zwar von Anfang der engherzigen und inhumanen Vaterlandsliebe der Alten entgegengesetzt und

[1] Pachtler, Götze der Humanität 724.

[2] Jul. Schmidt, Geschichte der franz. Literatur II 593.

[3] Pachtler, Der stille Bund [2] 58.

[4] Maçonnerie pratique II 14; I 5 189 f 353 f.

gelehrt: Wir halten auf die Zusammengehörigkeit mit unserem Vaterlande, aber sie darf der Liebe zur Allgemeinheit kein Hindernis sein. In diesem Sinn ist uns jede Heimat Fremde und jede Fremde Heimat[1]. Aber dieser Universalismus ist weit ferne von dem vaterlandslosen Kosmopolitismus des alten Stoizismus und des modernen Humanismus und Maurertums. Er ist nur der Gegensatz gegen den verkehrten Vaterlandseifer der antiken Welt, gegen jenen falschen Patriotismus, der dem eigenen Staate Menschenliebe und Gewissen opfert. Er will nur darauf hinweisen, das es noch etwas Höheres und Weiteres gibt als das Vaterland, d. h. die Welt und die ewige Heimat. Allein er hebt die Pflichten gegen die Heimat nicht bloß nicht auf, sondern schärft sie erst recht ein. Mit dem engen Patriotismus der Alten würden wir übrigens leicht zurechtkommen, aber mit der modernen Auflösung aller rechtmäßigen engeren Bande innerhalb der Menschheit, wie sie der unsichtbare und unfaßbare geheime Allerweltsbund erstrebt, gibt es durchaus keine Verständigung.

Wie sehr eine solche Internationale dem christlichen Geiste widerstrebt, zeigt uns Dante. Er läßt die, welche sich am Vaterlande vergriffen haben, härter in der Hölle gestraft werden als selbst die Ketzer. Wenn er unsern Rittern Kadosch und den erlauchtesten Großinspektoren und den allmächtigsten selbstherrlichen Großkomturen vom 33. Grade zusamt den Heroen unserer Literatur und den Vorkämpfern des sozialistischen Zukunftsstaates einen Platz anzuweisen hätte, so müßten wir sie sicher neben Judas und Kain bei Luzifer in der untersten Bulge suchen. Ja der Pfaffe Konrad, dem das Verbrechen Ganeluns über das des Judas geht[2], würde sie vielleicht noch um einen Grad tiefer setzen. So hoch steht dem christ-

[1] Epist. ad Diognet. 5.

[2] Kuonrât, Rolandslied 6103.

lichen Mittelalter die Vaterlandsliebe, so tief jede Verletzung des Patriotismus.

Nur mit gerechtem Stolze können wir unserer modernen vaterlandslosen Literatur die alte christliche gegenüberstellen. Wählen wir Otfried von Weißenburg. Auch er achtet, wie jeder im Mittelalter, die alten Römer und Griechen. Aber mehr gelten ihm seine Franken. Sie haben denselben Geist wie jene, unverzagt in Wald und Feld, sind kriegerisch und Helden allesamt und leben in einem wahrhaft guten Lande, das viele gute Dinge gebiert, Erz und Kupfer und Eisenstein und Silber und Gold. Ihnen werden gewiß noch alle Völker untertan[1]. Das klingt erhebender, als was Lessing und Schopenhauer über ihre Heimat denken und sagen.

Nach Augustin ist es eine der größten Prüfungen, wenn einer aus seinem Vaterland auswandern muß, und nur der Geist des Glaubens vermag ihm Kraft einzuflößen, um dieses Opfer zu bringen[2]; denn die Natur des Menschen lehrt ihn das Vaterland lieben und läßt ihn nichts Süßeres auf Erden kennen als die Heimat. Wenn aber dem so ist, und gewiß ist es so, dann hat Goethe und der ganze Chor unserer Klassiker mit wenigen Ausnahmen auch in diesem Stücke die Natur verleugnet.

Ja, so ist es. Unnatürlich und eine Verletzung alles menschlichen und natürlichen Gefühles ist jener rohe, engherzige Fanatismus, den die alte Barbarentheorie und das moderne Nationalitätsprinzip vertritt, ebenso unnatürlich aber auch jene Weltrepublik, die der neue Humanismus anstrebt. Der Natur entspricht nur die christliche Weltauffassung, jene Weltanschauung, die dem Verfasser des salischen Gesetzbuches die wunderbaren Worte eingab: Herrlich ist das Frankenvolk, gemacht durch

[1] Otfried, Evangelienb. 1, 1, 57 ff.
[2] (Augustin.) Append. s. 3, 1.

Gottes eigene Hand, stark in Waffen, fest im Rat, treu als Bundesgenosse. Es lebe, der die Franken liebt! Christus schirme ihr Reich, erfülle ihre Lenker mit dem Lichte seiner Gnade, schütze ihr Heer, verleihe ihnen starken Glauben, frohen Frieden und glückliche Zeiten. Das alles gewähre ihnen die Güte des Herrn der Herrscher, Jesu Christi[1].

[1] Walter, Corpus iuris german. I 1 2.

Dritte Abteilung.

Wie das Christentum zum ganzen Menschen erzieht.

Zwölfter Vortrag.

Das Ziel des ganzen Menschen.

1. Ein unbeschreibliches Sehnen, ein ewiges Ringen nach Befriedigung durchzieht alle Reiche der Schöpfung. Wes Herz nicht ganz gefühllos ist, der muß es bei jedem Schritt empfinden. Freilich, das Menschenherz ist oft stumpfer als die unfreie Schöpfung. Der Mensch versteht sich selber nicht und darum auch nicht die Sprache der Natur. Ist das Herz kalt und unempfindlich geworden, dann wird auch der Geist finster und unempfänglich[1]. Wo aber das Herz nur ein wenig natürliches Gefühl bewahrt hat, da ahnt es die Wahrheit des schönen Satzes, den der Geist des Herrn durch den Mund des Apostels ausspricht: Wir wissen, daß alle Geschöpfe seufzend in Geburtswehen liegen[2]. In ergreifender Sprache hat unser Dichter das in die Verse gesetzt:

Es geht ein allgemeines Weinen,
Soweit die stillen Sterne scheinen,
Durch alle Adern der Natur;
Es ringt und seufzt nach der Verklärung,
Entgegenschmachtend der Gewährung,
In Liebesangst die Kreatur[3].

Nun hat aber der Mensch durch seinen Fall auch die Natur in sein Verderben verwickelt. Und so oft er sie von neuem zur Sünde gegen seinen und ihren Gott mißbraucht, entweiht

[1] Röm 1, 21. [2] Röm 8, 22.
[3] F. Schlegel, Klagelied der Mutter Gottes (S. W. IX 205).

er sie noch mehr und tut ihr abermals Gewalt an. Seitdem ist das Seufzen und das Sehnen der ganzen Schöpfung bitter schmerzlich geworden, oft weniger mehr ein Streben nach Gott als vielmehr ein Ringen nach Befreiung von dem Joch der Sünde, das durch den Menschen auf ihr lastet[1]. Freilich, der angeschaffene Zug zu Gott ist damit nicht ausgetilgt. Hinter allem Unbehagen, hinter allem Kampf wider die Last des Fluches und der Strafe birgt sich zuletzt doch immer das Begehren der Natur, daß sie sich frei erheben und ihren Schöpfer und Herrn verherrlichen könne[2]. Von diesem Sehnen geben Zeugnis Tausende von Sagen und Liedern aller Völker. Immer versteht ja das schlichte Volk am besten die schlichte Sprache der Natur. Aber keiner, der seine Natur nicht völlig verleugnet hat, wird in Abrede stellen, daß er wenigstens manchmal diesen Zug in der Natur empfunden hat, und daß er jedesmal dadurch selber in seinem Innersten beschämt, geläutert und zu edleren Strebungen angetrieben worden ist.

Immer und überall ist es Gott, das letzte Ziel, den uns die Natur verkündigt. Ob ich am stillen Sonntagsnachmittag die Predigt der rauschenden Tannen, der wallenden Saaten, des flüsternden Schilfes durch das feierlich bewegte Gemüt ziehen lasse, ob mich bei Sonnenaufgang die glänzend dunkle See an jenes gläserne Meer von Smaragd und Azur erinnert, das Ezechiel und Johannes vor dem Throne Gottes erblickten, wenn ich im Hochgebirge die Majestät der zürnenden Stimme Gottes von Bergeswand zu Bergeswand im Donner rollen höre, oder wenn ich beim Verglimmen des Gletscherleuchtens und beim Aufgang der Sternenwelt von jener Sehnsucht nach der

---

[1] Röm 8, 19 ff.

[2] Lorinser (Buch der Natur I 57) bekämpft die Ansicht, als liege ein Fluch auf der Natur an sich. Wenn je ein Christ diese Meinung vertreten hat, so ist es ganz berechtigt, sie zu bestreiten. Unsere Darstellung ist weit von dieser Übertreibung entfernt.

ewigen Ruhe ergriffen werde, die mir die Rückkehr in dieses niedrige Leben fast unerträglich macht: immer ist es der gleiche Text, über den die Natur mit unermüdlichem Seeleneifer in unzähligen Wendungen redet, und immer findet die Seele die ewig gleiche Predigt, den ewig gleichen Psalm neu und das müde Herz befriedigend.

Die Himmel erzählen des Ewigen Ehre[1], so lautet diese Predigt. Nicht wir Geschöpfe haben uns gemacht, er hat uns geschaffen[2]. O wie groß ist das Haus unseres Gottes, wie unermeßlich das Reich, das ihm gehört! Er hat das alles erdacht. Er hat die Erde bereitet und mit Wesen bevölkert. Er sendet aus das Licht, und zitternd folgt es seinem Rufe. Die Sterne geben Licht und freuen sich, daß sie es dürfen. Kaum ruft er sie, so sind sie da und sagen: Hier sind wir, und leuchten mit Lust vor ihrem Schöpfer[3]. So dienet auch ihr eurem Gott mit Freuden und wisset, daß er der Herr ist[4]. Denn alles hat der Herr um seiner selbst willen gemacht[5].

2. Das ist in Wahrheit jene Harmonie der Sphären, von der die Alten so viel gesprochen haben. Wie Joseph im Traume Sonne, Mond und Sterne sich verneigen sah, wie die Myriaden von Himmelskörpern ihre eigenen Bahnen gehen, die einen scheinbar unabhängig, die andern in ewigem Lauf um ihre Sonnen, in Wirklichkeit aber alle, die Sonnen wie die Monde, ihre Kreise um jenen Mittelpunkt ziehend, von dem aus, uns unsichtbar, eine geheime Macht sie leitet, so ist es im großen und ganzen in der Schöpfung Gottes.

Von Gott ist alles ausgegangen, Geist und Materie, Mensch und Menschheit und Geisterwelt. Durch ihn wird alles erhalten im Sein und in der Tätigkeit, die seelenlose

---

[1] Ps 18, 1. [2] Ps 99, 3. [3] Bar 3, 24 32 ff.
[4] Ps 99, 2 3. [5] Spr 16, 4.

Natur wie das Reich des Geistes. Von ihm strömt alles Leben, alle Bewegung und Wirksamkeit aus, sowohl in der unfreien wie in der freien Kreatur. Auf ihn bezieht sich alles zurück, ihn meint alles, was sich in der Natur und im Herzen regt, und nicht eher gelangt es zur Ruhe, als bis es in ihm Befriedigung findet. Mit einem Wort: dasselbe Streben und Sehnen, das die unfreie Natur zu ihrem Ziel und Mittelpunkt hinzieht, erfaßt auch, nur mit größerer Kraft, den Menschen, so daß er sich ihm nicht entwinden kann.

Mit Recht haben darum die alten Weisen gesagt, daß Himmel und Erde, daß Gottheit und Menschheit zusammengehören. In dieser Harmonie und Ordnung besteht der Zweck des Daseins [1]. Ihn verfolgen alle gesunden Bestrebungen der Wissenschaft, der Kunst und der Literatur, so sehr sie ihn oft zu verleugnen scheinen; er leitet alle Vorgänge in der Politik und in der Kultur; er ist die bewegende Kraft, die alle Völker, alle Zeiten, alle Kulturepochen beherrscht, er der Mittelpunkt der ganzen Weltgeschichte.

So entsteht jene großartige Symphonie, die mit der Zeit beginnt und in der Ewigkeit ausklingt. Das Instrument ist die Schöpfung, die Saiten sind die Geschöpfe, angefangen vom Seraph bis herab zum Sonnenstäubchen; den Grundton gibt Gottes Liebe an, die Variationen führt seine unerschöpfliche Weisheit durch, für Aufrechthaltung des Einklanges sorgt seine Allmacht. Für Himmel und Erde ist die genaue Durchführung keine Tugend, weil ein Ding der Nötigung. Auch der Mensch muß zuletzt den Willen Gottes ausführen, er mag wollen oder nicht. Aber daß er diese Abhängigkeit von Gott und dieses Streben nach ihm zur beseligenden Liebe mache, daß die Schönheit und Harmonie der Lösung ihn selber umwandle und vervollkommne, kurz, daß die Notwendigkeit für ihn zur Quelle

[1] Plato, Gorgias 63, q. 508, a.

des Verdienstes und der Verklärung werde, das ist Sache der menschlichen Freiheit.

3. Freilich, Schönheit faßt nur das mit Schönheitssinn begabte Auge, und um Harmonie zu würdigen, muß einer selber Harmonie in sich haben. Es gibt jedoch Leute, die für beides keinen Sinn zu haben scheinen. Nicht zwar, daß einer ohne alle Anlage für Schönheit und Harmonie geboren wäre. Etwas davon bringt jeder mit, der eine mehr, der andere weniger. Aber mancher geht so viel mit dem Häßlichen um und bewegt sich so lange in Mißklängen, daß er sich zuletzt daran nicht mehr stößt. Dann darf nur noch dazukommen, daß seine Seele selber innerlich einmal längere Zeit in Häßlichkeit und in Mißtönen gelebt hat, ohne daß Stolz oder Trägheit ihr erlaubten, sich davon loszumachen, und er gefällt sich bald im Unschönen und in schrillen Disharmonien und findet schließlich ein eigentümliches Vergnügen daran, Schönheit und Harmonie auch andern zu rauben und sie zu stören, wo er kann.

Dies ist der psychologische Weg, den die neuere Philosophie zurückgelegt hat. Sonst hätte sie sich nicht zur Leugnung alles Endzweckes und Endzieles und damit zur Zerstörung aller Schönheit in der menschlichen Geschichte und zur Verkennung der Einheit in der Welt verirren können. Nur ein krankes Herz kann eine solche Lehre verwinden, und zwar ein sehr krankes, wie nur gewisse Zustände tiefer Zerrüttung im ganzen Nervensystem die bekannte Vorliebe für unerträgliche Gerüche und für unnatürliche Nahrungsgegenstände hervorrufen.

Krank waren die Menschen nun zwar immer, und in der Hitze ihres Fiebers haben sie oft irre geredet. Aber sie hatten ehemals, selbst in den Tagen des Heidentums, immer noch so viel Besinnung, um zu begreifen, daß sie auf Irrwegen seien. Es war ihnen nicht wohl; sie fühlten das auch und machten kein Hehl daraus, daß es mit ihnen nicht gut

stand, ja sie wünschten sogar auf den rechten Weg zum Wohlbefinden zurückzukommen, wenn das nur nicht zu große Überwindung und Entsagung von ihnen verlangte. Das zeigen die vielen Untersuchungen der alten Philosophie über das Endziel des menschlichen Tuns und Lebens, über die Glückseligkeit und das höchste Gut.

Jetzt aber, seitdem Bacon und Spinoza den Ton zur Leugnung des Zweckbegriffes[1] angegeben haben, und insbesondere seit Kant, der allenthalben, zumal aber in seiner Kritik der Urteilskraft den Gedanken an einen bewußten und gewollten Zweck bekämpft, seitdem ist die Philosophie in den Zustand völliger Besinnungslosigkeit verfallen. Was man früher für ein großes Unrecht und für Unverstand gehalten hätte, und was man heute noch überall, wo man nach den alten Menschenbegriffen denkt, für ein wahres Unglück ansieht, nämlich ohne Zweck zu leben und zu handeln, darin sucht sie ihren Ruhm. Sie leugnet geradezu den Zweck. Sie kennt kaum ein Wort, das ihr lächerlicher klänge, das sie mehr als unwissenschaftlich verpönte, das sie als ein größeres Hindernis für jede genauere Forschung verbannte, als das Wort Teleologie. Einen höheren allgemeinen Zweck für die Welt der Erscheinungen und für die Geschichte anerkennen, sagt man, sei eine Anschauungsweise, die einer vorwissenschaftlichen Zeit angehöre. Die Wissenschaft kenne höchstens unbewußte Zwecke, die im Instinkte lägen; jeden bewußten Zweck, namentlich solche Zwecke, die eine überirdische, bewußte Macht durch die Naturgesetze und durch die geschichtlichen Ereignisse sollte erreichen wollen, betrachte sie als willkürliche Erdichtungen einer krankhaften Geistesrichtung und als das größte Hindernis für exakte Untersuchungen.

Eine seltsame Weisheit! Die Weisheit eines Kindes, das die Maultrommel in Stücke reißt, um zu sehen, wo der Ton

[1] Ritter, Geschichte der Philosophie XI 231 ff 274 f.

herkommt. Die Weisheit eines vorwitzigen Narren, der aus dem Schiff alle Nägel, aus der Dampfmaschine alle Schrauben zieht, um die Räder und die Kurbeln einer gründlichen Prüfung unterziehen zu können. Aber so treibt es die moderne Wissenschaft. Um die richtige Lesung eines Buchstabens aus dem Zwölftafelgesetze strengt man die Augen bis zum Erblinden an, über den Geist des römischen Rechtes zu forschen, das hält man für eine romantische Marotte. Wer eine Küchenrechnung der Kleopatra entdeckt, ist der Held des Tages, wer über den erhabensten Gegenstand nachdenkt, den die weltlichen Wissenschaften darbieten können, über den Geist und die Moral der Geschichte, also über Geschichtsphilosophie, der hat sich selbst aus den Kreisen der nennenswerten Gelehrten ausgeschlossen. Alles, auch das Kleinlichste und Unnützeste, darf einer untersuchen, beschreiben, abbilden, fossile Knochen, vergilbte Fetzen, Maikäferlarven und Küchenabfälle, nur davor muß er sich hüten, diese Trümmer unter einem Gesichtspunkte zu einigen, d. h. aus den Buchstaben den Gedanken herauszulesen, den der Verfasser ausdrücken wollte. Daher die Blüte der Spezialforschung, die Vorliebe für die einseitigsten und absonderlichsten Kleinigkeiten in der modernen Literatur und die Verachtung gegen jede Arbeit, die das Gewonnene zusammenfassen und Geist in die rohe Masse bringen oder aus ihr schöpfen will.

Hier ist schwer eine Antwort geben, die nicht wehe tut. Ohne Zweck sein gilt der ganzen Menschheit, und das sicher mit Recht, ebensoviel wie ohne Vernunft sein oder doch ohne den Gebrauch der Vernunft leben. Wenn das die Wissenschaft, wenn das selbst die Philosophie nicht mehr faßt, dann muß man sie eben ihres Weges ziehen lassen. Denn sie zieht dann Wege, die der gewöhnliche Menschenverstand meidet. Leider trifft das fast die ganze neuere Philosophie seit Spinoza und Cartesius. Jedenfalls bilden die Mehrzahl jene Philosophen,

die sich darum allein schon für größer als die beschränkten Geister der Vorzeit, zumal der christlichen, dünken, weil sie jeden Zweckbegriff leugnen, indes jene, wie sie behaupten, die Übung der Tugend eben dadurch herabwürdigten, daß sie diese nur um höherer Zwecke willen üben hießen. Da kann man wohl im buchstäblichen Sinn auf die moderne Philosophie das bittere Wort anwenden, das, wenn wir nicht irren, Meusebach einmal in einem Brief an Grimm von einer verkommenen geistigen Kraft gebraucht hat: Sie ist unter die Zwecklosen gegangen.

4. Und doch können wir nicht umhin zu sagen, daß es verhältnismäßig noch erträglich ist, einen Menschen zu sehen, der zweck- und planlos ohne Weg und Ziel durch Berg und Tal läuft wie Orestes, von den Furien gepeitscht, oder Ahasver, der ewige Jude. Aber vollends Abscheu und Unwillen erregend müssen wir es nennen, wenn eine Philosophie es wagt, den Menschen so zu äffen, daß sie ihm tut — man verzeihe uns das Bild, aber es gibt kein anderes für diese unwürdige Behandlung —, wie man zum Spaße wohl einmal dem Hündchen tut, indem man ihm den Schweif in den Mund steckt, damit es diesem so lange nachlaufe, bis es vom Herumdrehen um sich selber niedersinkt. Das ist, selbst wenn einer das dem Tiere tut, eben kein sonderlich edles noch geistreiches Vergnügen. Wie aber, wenn die Philosophie nichts Besseres zu tun findet als solchen Scherz mit dem Menschen zu treiben?

Sie tut das aber durch die Lehre, es gebe keinen andern Zweck für den Menschen als den Selbstzweck. Der Mensch, sagt sie, sei sein eigener und einziger Zweck. Das sei ihr größtes Verdienst, daß sie diese entscheidende Wahrheit erkannt und gelehrt habe, das die Aufgabe des Menschen, daß er diese erlösende Entdeckung zur Wahrheit mache. Eher gebe es keine volle Befreiung für ihn, als bis er einsehe, daß ihm niemand zu befehlen, daß er für niemand als für sich zu leben habe.

Er sei allein sein eigener Gesetzgeber, er sein eigenes Ideal; er trage seine ganze Aufgabe in sich selber, er sei einzig Schöpfer seines Glückes.

Eine schreckliche Lehre das, die den Menschen zu seinem eigenen Gott macht. Sie ist aber der echte Ausdruck des folgerichtigen menschlichen Stolzes und deshalb so alt wie die gefallene Menschheit selber. Schon die alte Schlange hat die Lehre vom Selbstzweck gepredigt, da sie den Menschen das lockende Wort zuflüsterte: Ihr werdet sein wie Gott! Was ist die stoische Lehre von der Selbstgenügsamkeit des Weisen, was die neue Kantische Formel von der Autonomie, wenn nicht dieselbe Lehre vom Selbstzweck! Was anderes der Grundsatz, womit man in den berüchtigten josephinischen Generalseminarien die Theologen erzog: Der Zweck des Menschen ist keineswegs Gott und die Verherrlichung seiner göttlichen Vollkommenheiten, sondern der Mensch ist selbst seine Vollkommenheit![1]

Deshalb ist es unbegreiflich, wie sich die moderne Wissenschaft schmeicheln kann, damit eine neue Weisheit entdeckt und den Grund zu einer neuen sittlichen Vervollkommnung der Menschheit gelegt zu haben. Was müßte doch aus der menschlichen Gesellschaft werden, wenn jeder Einzelne sein eigener Selbstzweck wäre! Müßte sie nicht in Stücke zerfallen? Und ist sie nicht wirklich zerbröckelt und zerfallen von der Zeit an, da der stolze Stoizismus diese Lehre in die weitesten Kreise trug? Und dann wagt die moderne Wissenschaft, die eine so antisoziale Lehre auffrischt, zu behaupten, die katholische Lehre, die Gott als das höchste Ziel darstelle, zerstöre jeden allgemeinen, großen Gedanken, denn sie stelle jedes einzelne Individuum auf sich selbst[2] und lehre jeden, sich aus Selbstsucht nur darum zu kümmern, daß er Gott nicht verliere, schließe aber jede Vor-

[1] Brunner, Die theol. Hofdienerschaft Josephs II 372. Weiß, Die religiöse Gefahr 277.

[2] Chamberlain, Grundlagen des 19. Jahrhunderts I [3] 180.

stellung von einem Ziel der Gesamtheit aus[1], jene katholische Lehre, von der wir soeben hörten, daß man sie beschuldigt, den Blick des Menschen auf viel zu hohe und viel zu weite Ziele zu lenken!

5. Der neuere Rationalismus verdient vielleicht eine gewisse Entschuldigung dafür, daß er diesen Satz vom Selbstzweck aus der Rüstkammer des alten Unglaubens wieder hervorzog, wenn wir an die engherzige und kleinliche Weise denken, in der so manche unberufene Verteidiger des Glaubens den Zweckbegriff mißdeuteten. Besser konnte man allerdings das Wort Zweck, ja den bloßen Gedanken an ein letztes Ziel nicht der Lächerlichkeit und Verachtung preisgeben als so, wie ihn der halbgläubige Rationalismus im Schoße der protestantischen Kirche verwertete. Dagegen hatte freilich sein Zwillingsbruder, der radikale Rationalismus, leichtes Spiel.

Schon die Titel vieler Werke, mit denen man in den Tagen der Aufklärung den Glauben retten zu können meinte, zeigen, wie geschmacklos, wie kurzsichtig und wie einseitig der Abfall von den großen und weiten Gesichtspunkten des übernatürlichen, des katholischen Glaubens die Menschen gemacht hatte. Da finden wir eine Brontotheologie, eine Lithotheologie, Insektotheologie, Akridotheologie, Melittotheologie und eine Menge ähnlicher Werke mit noch geschmackloseren Namen[2]. Diese Zweckmäßigkeitsfanatiker brauchen nichts als einen Blitz, einen Feuerfunken, eine Schildkröte, eine Heuschrecke, einen Fisch: das genügt ihnen, um auch die Ungläubigsten, wie sie meinen, zu überzeugen, daß die Lehren des Glaubens wahr sein müssen, natürlich so verwässert und umgedeutet, wie ihr Rationalismus sie auffaßt.

---

[1] Jodl, Geschichte der Ethik II 382.

[2] Pünjer, Geschichte der Religionsphilosophie I 401. Herzog, Protestant. Real-Enzyklop. XXI [1] 526. Werner, Geschichte der apologet. und polem. Literatur V 77 ff.

Um aber dies zu erreichen, geben sich diese Leute mit dem Mindesten und dem Niedersten zufrieden. Höhere Zwecke oder gar einen letzten und höchsten Zweck, der über das hinausliegt, woran man bei dem ersten Schritt mit der Stirne stößt, einen Zweck, mit einem Worte, der im Übersinnlichen und im Übernatürlichen zu suchen ist, können und wollen sie nicht fassen. Ihnen ist Zweck nichts als die allerunmittelbarste und allernächste Nützlichkeit einer Sache oder einer Handlung. Wenn ich einen Baum pflanze, damit spätere Geschlechter davon Frucht und Schatten haben, so ist das in den Augen des beschränkten Rationalismus schon so gut wie zwecklos. Nur was in derselben Stunde und auf demselben Fleck seinen sichtbaren und greifbaren Erfolg hat, das läßt er als Zweck gelten. Einen Zweck für den überlegenden Verstand kennt er nicht, nur einen Zweck für das Auge, einen Zweck für die Hand und den Mund, man möchte sagen, einen Zweck für die Nase. Einen Zweck aber, der über dieses Leben und über diese Erde hinausreicht, um nicht zu sagen, über das enge Dorf, in dem einer lebt, kann er schlechterdings nicht denken. Wenn von solchen Dingen die Rede ist, da fängt alles an, sich um ihn zu drehen.

Man möchte es kaum glauben, wie wenig diese rationalistische Umdeutung der Glaubenslehren auch nur eines großen, eines menschenwürdigen Gedankens fähig ist. Eine der oben genannten rationalistischen Apologien des Glaubens stützt sich auf die Betrachtung der Sternenwelt, um das Dasein Gottes zu beweisen. Gewiß ein Ausgangspunkt, der großartige Gesichtskreise eröffnen kann. Aber was braucht der Rationalismus große Ideen? Und woher soll er sie nehmen? Ihm liegt alles so nahe. Ihm genügt immer das Kleinste, um nicht zu sagen, das Kleinlichste. So auch hier. Es muß, sagt der geistreiche Verfasser, jedem, der die Sterne betrachtet, sofort klar werden, daß es eine höchste Vernunft gebe. Denn nur

eine solche konnte diese sinnreiche Einrichtung treffen, der zufolge auch die Leute, die spät nach Hause gehen, so viel Licht auf der Straße finden, daß sie sich nicht Hals und Beine zu brechen brauchen. Mit so trivialen Gründen, die es wohl rechtfertigen, wenn wir sagen, daß derlei Bücher lieber den verständlicheren Titel Wirtshausphilosophie statt des hochtrabenden Namens Astrotheologie tragen sollten, war man damals, im Zeitalter der Vernunft, vollauf zufrieden. Auf ebenso kurzem und bündigem Wege kommt zum selben Ergebnis ein ähnliches Werk, das man seinem Inhalt entsprechend nach jeder Seite hin passend eine Nachttheologie nennen könnte. Nur eine höchste Weisheit, sagt uns dieses, konnte auf den Gedanken kommen, die Nacht zu schaffen. Es geschah dies nämlich, damit wir auch solche Verrichtungen vornehmen können, die sich unter Tags nicht oder doch nicht so gut fertig bringen lassen, wie beispielsweise Vogelstellen und Fischfang. Umgekehrt sucht uns ein anderes Werk, dem wohl nur mit großer Nachsicht der Name Tagtheologie gegeben werden kann, zu überzeugen, welch überlegener Geist es sein müsse, der das Licht gemacht hat, indem es darauf hinweist, daß wir bei Licht so vieles leicht vollbringen, was wir abends nicht bequem tun könnten[1]. In ähnlicher Weise tritt Sulzer, der spätere Ästhetiker, in seiner Jugend mit einer Kirschentheologie auf und weist nach, wie sich darin allein schon eine höchste göttliche Güte zeige, daß die Kirschen nicht im Winter reif werden, wo sie uns, wenigstens nach Sulzers Ansicht, lange nicht so gut schmecken würden, und die Trauben nicht im Sommer, dessen Hitze den jungen Wein in Essig verwandeln würde[2]. Der gute, edle Brockes aber setzt dieser ganzen Literatur die Krone auf, indem er alles, was andere vereinzelt in ihrer

[1] Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie 306 ff.
[2] Ebd. 311.

prosaischen Vernünftelei ausgeklügelt haben, in eine poetische physikalisch-moralisch-theologische Summe zu vereinigen sucht, die begreiflich bei solchem Inhalt mehr als trocken, geschmacklos ausfallen muß. So beweist er uns das Dasein Gottes durch eine Betrachtung der Gemse in Versen, die wahrlich alle Prosa an Nüchternheit zu Schanden machen:

Für die Schwindsucht ist ihr Unschlitt, fürs Gesicht die Galle gut;
Gemsenfleisch ist gut zu essen, und den Schwindel heilt ihr Blut;
Auch die Haut dient uns nicht minder: strahlet nicht aus diesem Tier
Nebst der Weisheit und der Allmacht auch des Schöpfers Lieb' herfür?[1]

Natürlich hatte eine derartige Philosophie nicht eben viele Bekehrungen zum christlichen Glauben zur Folge. Dem Chinesen möchte zwar dabei das Herz im Leibe vor Wahlverwandtschaft lachen. Sonst aber wird sich jeder darüber eher ärgern.

Indes seien wir gerecht. Was ließ sich auch anders machen? Einen allgemeinen, letzten und höchsten Zweck hatte man verworfen, weil der alte, verachtete Glaube einen solchen lehrte. Ganz konnte man den verpönten Zweckbegriff aber doch nicht beseitigen, da er unserer Vernunft zu tief eingeprägt ist. Da blieb also nichts übrig, als das Wort Zweck in so enger Weise zu erklären.

Auch die moderne atheistische Wissenschaft fand keinen andern Weg, sich den Zweck zurechtzulegen, als die von ihr so geringschätzig behandelte Aufklärung. Sie zeigt sich im Gegenteil noch beschränkter, wenn es sich um die philosophische Erfassung des Zweckbegriffes handelt. Der Rationalismus der lutherischen Halbgläubigen und der Wolffischen und Kantischen Aufklärer begriff wenigstens so viel, daß man über eine Brücke gehen könne, um jenseits des Flusses zu holen, was diesseits fehlt, das heißt er suchte nach Zwecken, die über den zu erklärenden Gegenstand hinausreichen, nur durften diese nicht allzu ferne sein und mußten noch im Gesichtskreise liegen.

[1] Pünjer, Religionsphilos. I 402.

Die heutige Wissenschaft jedoch wird bei jedem Gedanken an einen Zweck, der nicht in der Sache selber liegt, begriffscheu wie das Pferd, das am Ufer des Flusses stutzt, weil es das Ende der Welt erreicht zu haben glaubt. Jene vernünftelnden Bibelpastoren wollen zwar auch von Gott keinen Wechsel auf lange Sicht annehmen, immerhin jedoch mit ihm halten, falls er ihnen einen greifbaren Nutzen in kurzer Frist und noch in dieser Welt verheißt. Die übervernünftigen Priester Spinozas und Kants aber müssen mit dem Gott, den sie sich im Unterschiede von dem Gott Himmels und der Erde ausgedacht haben, und mit der freien Moral, die sie der christlichen entgegensetzen, traurige Erfahrungen gemacht haben, da sie so gar keinen Kredit auch nur auf kürzeste Zeit gewähren, da sie, mit andern Worten, nur einen in den Dingen selber liegenden nächsten Zweck, oder wie sie beim Menschen sagen, nur einen Selbstzweck annehmen.

Dieses Wort mag gelehrt klingen, auf uns macht es dennoch stets denselben Eindruck wie das Gebaren der Wilden, wenn sie ein Handelsgeschäft treiben. Diese legen die Ware vor sich hin und drücken die eine Hand darauf, bis sie mit der andern die Gegengabe festhalten. So roh diese Form des Warenumsatzes, so roh die des Gedankenumsatzes in der gepriesenen Phrase vom Selbstzweck. Wie der Tauschhandel der Wilden in seiner groben Einfachheit die Unfähigkeit der Barbaren verrät, den übersinnlichen Begriff Wert von der sinnfälligen Ware zu trennen, so ist die Lehre, daß der Mensch und überhaupt jedes Ding keinen andern Zweck haben könne, als den es in sich selber trägt, und daß man Tugend, Wissenschaft und Kunst, überhaupt jede Art von Kultur *um ihrer selbst willen* üben müsse, das Kennzeichen einer überaus unentwickelten Denkfähigkeit. Die Philosophie sollte sich schämen, sich selber ein solches Armutszeugnis auszustellen. Man möchte meinen, es gehöre für einen im Denken einigermaßen geübten

Menschen nicht eben sehr viel Geistesanstrengung dazu, damit ihm die Einsicht aufgehe, daß Ding und Zweck, daß Tat und Ziel, daß Absicht und Ausführung verschiedene Dinge sind, die nicht bloß miteinander nicht vereinigt zu sein brauchen, sondern nicht einmal ineinander stecken können. In der Tat faßt das auch jeder leicht, wenn er nicht Vorurteile oder besondere Absichten in seinem Herzen hat, die ihm diese Erkenntnis verschließen. Ist es doch nicht einmal schwer, unsere Kinder beim Unterricht im Katechismus so weit zu bringen, daß sie die Lehre fassen, sie müßten alles, was sie tun, in der Absicht verrichten, Gott zu dienen und ihr Heil zu wirken.

6. Diese Lehre vom Selbstzweck der Dinge und der Ereignisse ist aber nicht bloß antisozial, vernunftwidrig und ein Hindernis für das Verständnis der Geschichte, sondern auch *unsittlich* und *schädlich*. Schon Augustinus wirft ihr vor, in ihr stecke eine große Gabe von Aufgeblasenheit und Stolz[1]. Darin liegt auch, wie bereits gesagt, die geheime Anziehungskraft, die sie augenscheinlich auf die Menschen übt. Den Verstand stößt sie ab, dem Stolze schmeichelt sie. Wenn die Welt eine unvernünftige Sache mit Zähigkeit festhält, braucht man nie lange zu zweifeln, daß sie dabei irgendwo ihre Rechnung findet. Hier liegt das auf offener Hand. Sie hat von dieser Lehre einen zweifachen Nutzen, welcher deren ganze Verwerflichkeit genugsam zeigt.

Fürs erste wird die Welt dadurch der *Verpflichtung ledig, Tugend zu üben*. Je mehr von Tugend geredet wird, je weniger wird sie geübt. Redet man aber gar von der Tugend nicht mehr als von einer Pflicht, sondern nur als von etwas, womit der Mensch seine eigenen Zwecke erfülle, womit er sich *selber befriedige* und in den Augen anderer schön mache, dann hat es mit der Tugend vollends ein Ende. Mit

[1] Augustin., Civ. Dei 19, 25.

Ästhetik zieht man bekanntlich leichter Krittler und Nörgler als Künstler. Man kann das Schöne bewundern, man kann darüber weise Reden führen, aber deshalb ist einer noch lange kein brauchbarer Künstler. Und gerade die reden am eifrigsten über das Schöne, die am wenigsten Hand an seine Verwirklichung legen. Noch viel weniger wird einer tugendhaft durch ästhetische Erwägungen darüber, welche Befriedigung und welche Schönheit ihm das Gute verschaffe. In diesem Stücke dürfen wir den Alten schon ein Urteil zutrauen. Sie hatten Gelegenheit genug, sich zu überzeugen, was aus der Sittlichkeit wird, wenn man der Menschheit predigt, wie das die stoischen Lehrer bis zum Überdruß taten, man solle das Gute tun nicht aus Furcht vor Strafe, nicht aus Hoffnung auf Lohn, sondern uneigennützig bloß um des Glanzes der Tugend und um der eigenen Vollendung willen. Und wenn sie ihre schlimmen Erfahrungen in dieser Sache mitteilen, wird man ihnen hoffentlich nicht entgegenhalten, daß sie nur aus anererbtem Vorurteil so sprächen, wie man das bei uns Christen liebt. Nun haben wir über die Beobachtungen, die sie machten, die Aussprüche von drei sehr verschiedenen Geistern, von einem ernsten Philosophen und Staatsmanne, von einem leichtfertigen Dichter und von einem strengen Sittenrichter. Alle drei stimmen merkwürdiger Weise wörtlich darin überein, daß diese Lehre der Tod aller Sittlichkeit ist. Der eine davon, Ovid, nimmt es seinem Charakter entsprechend am leichtesten; aber auch er sagt:

> Du rühmst die freie Tugend? Wie verwundert
> Gewahrtest du's, wenn einer unter hundert
> Das Gute täte ohne Lohn im stillen
> Und Tugend übte um der Tugend willen[1].

Strenger in seiner Lebensauffassung ist Cicero. Darum fragt er ungläubig: Wie viele werden sich wohl finden, die es über sich bringen, sich der Ungerechtigkeit zu enthalten, wenn ihnen

[1] Ovid., De Ponto eleg. 2, 3, 11 ff.

Ungestraftheit und Vergessen zugesichert ist?[1] Juvenal scheint aber vollends unter dieser Voraussetzung an jeder Tugendübung zu verzweifeln, da er sagt:

Wer findet noch zur Tugend Kraft,
Ist erst Belohnung abgeschafft?[2]

Das wäre indes noch der geringere Schaden. Aber diese angebliche Übung der Tugend um ihrer selbst willen ist, wie schon früher angedeutet, eher alles als Tugend. Stoße sich niemand an diesem Worte. Wir sagen nicht, daß die Tugend deshalb böse wird, weil sie einer bloß darum übt, damit das Gute getan werde. Aber wir sagen, daß der *Mensch böse handelt*, der das Gute nur zu dem Zweck tut, damit er sich sagen könne, er habe es getan. In der Schule oder auf dem Papier bleibt freilich Tugend Tugend, solange sie nicht durch einen schlechten Beweggrund zerstört wird, und ein schlechter Beweggrund ist es nicht, wenn einer die Tugend um ihrer Schönheit willen liebt. Aber die Tugend existiert nicht auf dem Papier, sondern nur im Menschen. Im lebenden, im denkenden und handelnden Menschen geht es aber nicht ohne Sünde ab, wenn er erklärt, er tue das Gute, nicht weil es Gott wolle, nicht weil er dazu verpflichtet sei, sondern weil er selber es tun wolle, weil ihm das Gute gefalle, weil er seine Befriedigung daran finde. Es ist ganz gut und wünschenswert, daß einer die Tugend übe, um ihre Schönheit zu ehren. Nur hat sie ihre Schönheit von Gott, dessen Nachbild sie ist. Sobald sie also nicht mehr um Gottes willen geübt wird, hört die objektive Bewunderung des Guten auf und wird zum *subjektiven Belieben*, kraft dessen man sich zum Guten herabläßt. Wer das Gute mit Rücksicht auf Gott, dessen Urheber und Ideal, vollzieht, der dient dem Guten; wer es aber vollbringt mit Rücksicht auf sich selber, der würdigt es dazu herab,

[1] Cicero, Offic. 3, 17, 72. [2] Iuvenal. 10, 141 f.

daß es *ihm diene*. So wird diese angebliche Übung der Tugend um ihrer selbst willen in Wirklichkeit zur Förderung *seiner Selbstsucht*.

Wer aber das Gute tut, nicht für einen höheren Zweck, zu dem er sich emporrichtet, sondern um seiner eigenen Person willen, der wächst mit seiner vermeintlichen Tugend nicht in die Höhe, sondern in sich hinein wie jenes verkrümmte Weib, von dem das Evangelium erzählt. Es konnte zuletzt durchaus nicht mehr in die Höhe sehen[1]. Das elende, verkrüppelte Geschöpf sah nur immer in sich selber hinein. Und was sah es damit? Eine verkrümmte Mißgestalt, sonst nichts. Denselben Anblick verkrüppelter Tätigkeit und Tugend bietet aber jeder, der nach dieser Lehre vom Selbstzweck lebt und arbeitet. Die Spitze eines jeden Dinges richtet sich dorthin, wo sein Ziel, der Zweck seines Strebens ist. Wer seinen Zweck über sich hat, der richtet sich zum Licht wie die Pflanze, die nach der Sonne strebt. Wer ihn außer sich in einem Geschöpfe hat, der geht in diesem auf und fällt mit ihm zu Boden. Wer ihn vollends in sich selber hat, der muß zusammenschrumpfen wie der Igel, wie die Jerichorose. Damit aber verkümmert er selber und entzieht sich seiner Aufgabe, für höhere Zwecke und für andere außer ihm zu leben und zu wirken. Was wird aus dem Körper werden, wenn der Magen einmal anfängt, sich als seinen einzigen Zweck zu betrachten? was also auch aus dem Leben und aus der Sittlichkeit, wenn einer ißt, bloß um zu essen, nicht, um zu leben, und spielt, nur um zu spielen, nicht, um sich zu erholen, und sich des Rechtes der Ehe bedient nur um der Lust, nicht um des Zweckes der Ehe willen, und auf Ehre hält bloß wegen der Ehre, und straft und redet bloß, damit gestraft und geredet ist? Alle diese Dinge sind sicher gut, wenn sie für

[1] Lk 13, 11.

einen erlaubten höheren Zweck geschehen. Lediglich als Selbstzweck behandelt geht aber keines ohne Sünde ab[1].

Es muß also zur Sünde und zur Verkümmerung der Wahrheit wie der Tugend führen, wenn der Ästhetiker seine Wissenschaft ohne Rücksicht auf die Gebote der Sittlichkeit betreiben und der Künstler seine Kunst als Selbstzweck üben will. Jede Wissenschaft, jede Technik artet aus, wenn sie sich von aller Rücksicht auf höhere und weitere Zwecke losmacht und zum Spezialistentum erniedrigt. Zuerst täuscht sie allerdings durch die Fortschritte, die sie in ihrem engen Schneckenhausbezirke macht. Bald aber stößt sie überall an, stiftet Schaden weit über ihre Grenzen hinaus und versumpft endlich in Pedanterie und in Verknöcherung. Gesunde Entwicklung ist nur möglich, wo ein Wesen oder eine Tätigkeit nach einem höheren Ziel strebt. Ohne ein solches endigen die schönsten Anfänge in Karikaturen und in Erstarrung.

7. Aus alledem gehen mehrere Sätze mit unbestreitbarer Gewißheit hervor.

Einmal ist so viel sicher: Wenn es einen Zweck gibt — und daß es solchen gibt, läßt sich der gesunde Menschenverstand von keiner Philosophie abstreiten —, so kann dieser nicht im Menschen und in seiner Tätigkeit gelegen sein, sondern muß in einer gewissen Entfernung, in einem nicht zu nahen Abstande gesucht werden. Die Lächerlichkeit jenes engen Zweckmäßigkeitsrationalismus, von dem die Rede war, entspringt eben daraus, daß er die Entfernung zwischen den Dingen oder den Handlungen und ihrem Zweck so eng genommen hat und infolge davon solcher Beschränktheit des Urteiles verfallen ist.

Fürs zweite ist ebenso klar, daß dieser Abstand des Zieles nicht nach irgend einer beliebigen Seite hin, sondern in der

[1] Propos. damn. 8 9 ab Innoc. XI. d. 2. Mart. 1679 (Denzinger, Enchiridion 1025 1026).

Richtung von unten nach oben zu suchen ist. Mit andern Worten: das Ziel ist etwas *Höheres* als die Sache oder die Tat, die ihm unterworfen ist. Ein Keim, der nicht nach oben strebt, bleibt Keim und stirbt ab. Eine Kunstfertigkeit, die kein höheres Ziel verfolgt, bleibt Handwerk oder sklavische Nachmacherei, wird aber keine Kunst. Eine Pädagogik, die für kein höheres Ziel erzieht, artet zur Dressur und zur Abrichtung aus. Nur ein höheres Ziel macht unsere Handlungen zu menschlichen und sittlichen. Ohne ein solches haben wir nur die Wahl, entweder zu essen und zu schlafen und unsere Triebe und Kräfte zu gebrauchen ohne Unterschied vom Tiere, oder wenn wir uns dessen schämen, aus Stolz allem zu entsagen, was die gebrechliche menschliche Natur an sinnlicher Nachhilfe bedarf, gleich dem Brahmanen und dem Fakir und dem Katharer, und uns elend zu Grunde zu richten oder in Schmutz zu vergehen.

Ist aber das Ziel über uns, so steht es uns drittens nicht frei, unserem Belieben gemäß nach ihm zu streben oder nicht. Denn in unserem Belieben steht nur das, was unter uns ist. Dazu gehört aber nicht das Ziel der Dinge und unserer Tätigkeit. Es sind zwar viele Dinge und alle unsere Handlungen dem freien Willen überlassen, darum liegt es bei uns, eine Sache zu gebrauchen, eine Tat zu vollbringen oder nicht. Aber das steht uns nicht zu, ihr nach unserem Belieben einen Zweck zu geben. Sondern wenn wir eine Sache gebrauchen, wenn wir eine Tat ausüben, dann müssen wir uns und sie dem Ziel *unterordnen*, das ihr gesetzt ist. Es ist jeder frei, sagt der Apostel, enthaltsam zu leben oder nicht, denn es hat jeder seine Gabe von Gott, der eine so, der andere so[1]. Will aber einer nicht in Enthaltsamkeit leben, so muß er dem Zwecke dienen, unter dessen Voraussetzung allein erlaubt ist, was

[1] 1 Kor 7, 7.

sonst zur schweren Sünde würde. Es wohnt also dem Zwecke nicht bloß die Kraft inne, alles, was unter ihm steht, anzuziehen, sondern es verpflichtet auch das, was ihm unterworfen ist, nach ihm zu streben.

Das kann aber nur unter der Voraussetzung der Fall sein, daß das Ziel nicht bloß etwas äußerlich Erhabeneres, sondern auch etwas seinem inneren Wesen nach Besseres ist als das, was ihm untersteht. Darum ist das vierte, was sich aus dem Begriffe von Ziel oder Zweck ergibt, wie schon die Alten mit Recht sagten, dies, daß das Ziel immer vollkommener sein müsse als das, was sich auf das Ziel bezieht[1]. Nur etwas Gutes, ja nur das Beste und Vollkommenste hat die Eigenschaft und Kraft, daß alles nach ihm strebt und sich ihm unterwirft[2]. Etwas Unvollkommenes kann nie als wahrhaftes Ziel gelten[3], sondern nur das, dessen Erreichung für alle Dinge selber gut, ja das Beste ist[4].

Daraus folgt aber ein fünftes. Nur deshalb strebt ein Ding nach dem Ziel, um sich selber seiner Vollkommenheit zu nähern und Anteil an ihr zu erhalten. Darin liegt der Unterschied zwischen der Gewalt und dem Ziel. Wer sich der Gewalt unterwirft, der hat nur die Gewalt selbst im Auge. Er tut das auch nicht deshalb, weil sie ihrem inneren Wesen nach besser ist, sondern wegen der äußeren Überlegenheit der Macht. Und er erwartet durch seine Unterwerfung zunächst keine Vervollkommnung für sich, selbst wenn er von der Autorität einen Nutzen für sich hofft, denn die Unterwerfung unter die Gewalt bringt ihr einen Zuwachs von äußerer Macht oder innerer Vollkommenheit oder wenigstens Huldigung vor ihrer Macht und Anerkennung ihrer Vollkommenheit. Ganz anders verhält es sich mit dem Ziel. Hier ist es

[1] Aristot., Rhetor. 1, 7, 8 9 13 16; Magna Moral. 1, 2, 6.
[2] Aristot., Rhetor. 1, 6, 22; Natur. auscult. 2, 3, 5.
[3] Aristot., Polit. 8, 4, 4. [4] Aristot., Caelo 2, 12, 7.

nicht äußerliche Kraft, sondern jener geheime Zug, der von der innerlichen Vollkommenheit der Zieles ausgeht, was die Unterwerfung bewirkt. Und nur dazu unterwirft man sich ihm und strebt aus eigenem Antrieb danach, um selber durch die Erreichung des Zieles *vollkommener zu werden*[1]. Der Vollkommenheit des Zieles kann durch die Unterwerfung eines Unvollkommenen nichts hinzugefügt werden. Was gewinnen will und wirklich gewinnt, das ist einzig das sich dem Ziel nähernde Unvollkommene.

Darum ist das sechste, was vom Ziel unbestritten gilt, dies, daß es nur deshalb angestrebt wird, weil von ihm *Befriedigung* erwartet und weil in ihm *Ruhe* gesucht wird. Nichts strebt nach dem Ziele bloß um des Zieles willen. Immer hat es dabei auch sich selber im Auge. Denn alles strebt nach seiner eigenen Vollendung[2]. Darum ist es abermals eine Eigentümlichkeit des Zieles, daß in ihm, und zwar nur in ihm das nach ihm Strebende sich selber findet[3]. Wer sich einer Sache oder einer Macht hingibt, die nicht zugleich Ziel ist, gibt ihr von dem Seinigen, aber er empfängt nichts von dem Ihrigen für sich. Wer sich seinem wahren Ziel ergibt, empfängt, indem er gibt. Er gibt sich, aber nicht das Ziel ist es, was empfängt, sondern er selber. Er hat sich unvollkommen hingegeben und empfängt sich vollkommen zurück. Er strebte nach dem Ziel eben deshalb, weil er sich unbefriedigt fühlte, und indem er es erreicht, findet er sich selber beruhigt und befriedigt. Denn Ziel ist Ende[4]. Ziel ist nur das, was wirklich ein Abschluß und das Letzte ist[5]. Was nicht einen Abschluß, einen Ruhepunkt, also Befriedigung und wirkliche Glückseligkeit bietet, das ist kein Ziel.

[1] Thomas, C. Gent. 3, 3 16.
[2] Thomas 1, 2, q. 1, a. 5; 1, q. 62, a. 1.
[3] Thomas, C. Gent. 3, 2.
[4] Aristot., Natur. auscult. 2, 6 (9), 9.
[5] Aristot., Metaphys. 4, 16, 2.

8. Gilt das vom Ziel überhaupt, dann kann es keine Schwierigkeit mehr haben, die ewig alte und ewig neue Frage zu beantworten, welches das wahre und letzte Ziel des Menschen sei. Wenn man die Geschichte betrachtet, so möchte man zwar meinen, für menschliche Kräfte und auf dem rein menschlichen Standpunkt, auf den wir uns hier gestellt haben, sei diese Frage schlechthin unlöslich. Denn man wird wenige Gegenstände finden, über die so viel gedacht und geschrieben wurde, die aber auch so verschiedene Beantwortungen erfahren haben und so oft ohne alle Antwort gelassen worden sind wie diese. Dennoch ist diese große Frage, welche die Menschheit nie ruhen läßt, welche vielmehr, tausendmal als unnütz vor die Türe des Herzens gewiesen, immer wieder an die Türe pocht, nicht so schwer zu beantworten, wenn man nur der rechten Antwort nicht absichtlich aus dem Wege geht.

Die Philosophie hat sich, wie Augustin zwar streng, aber kaum mit Unrecht sagt, in dieser Sache nur darum so schwach bewiesen, weil es ihr nicht ganzer Ernst war, die Wahrheit zu finden[1]. Wir wollen gerne zugeben, daß es ihr oft, zumal bei den Besseren des Altertums, nicht an gutem Willen fehlte. Aber es macht oft sehr den Eindruck, als mangelte ihr der Mut, den die Wahrheit verlangt. Sie fürchtete die Wahrheit. Sie stand oft vor dieser. Sie fühlte deren Nähe an jenem geheimen Zittern, das uns die Gegenwart eines heiß ersehnten Wesens verkündigt. Und sie getraute sich nicht, die Augen dem Lichte zu öffnen, in dem sich ihr die Wahrheit darstellte.

Auch heute noch, und mehr als damals, herrscht über die Welt diese traurigste aller Arten von Furcht, die Furcht vor der Wahrheit. Mit Grund. Die jetzige Welt weiß sich einer größeren Sünde schuldig als die alte. Jene hat die Wahrheit nur nicht aufgenommen. Diese hat sie aus ihrer

[1] Augustin., Ep. 130, 5, 10.

wohlerworbenen Heimat ausgetrieben und will sie nicht wieder in ihr Eigentum einlassen. Daher fürchtet sie deren Rache.

Aber die Wahrheit kennt keinen Haß. Sie rächt sich nur mit sich selbst. Sie steht unbeweglich vor der Tür, denn Unbeweglichkeit ist ihre erste Eigenschaft, und wartet, bis ihr geöffnet wird. Es bedarf auch nicht mehr, als daß wir sie einlassen, und augenblicklich wird sie über die entscheidende Frage unseres Lebens so viel Licht verbreiten, daß uns kein Zweifel mehr bleibt.

Unser Ziel kann nur etwas sein, was hoch über uns und über allem steht, nur etwas, was besser ist als wir und alles, ja das Beste von allem, nur etwas, wodurch wir selber besser und vollkommener werden, etwas, dem wir nichts geben, das uns aber alles gibt, etwas, das auch ohne uns ist, ohne das aber wir nicht zur Ruhe und zur Befriedigung gelangen. Das kann nur *eines* sein. Jedem sagt es die Vernunft, jedem wallt das Herz in seiner Nähe, jedem liegt es auf der Zunge. Es ist Gott. *Gott ist das letzte Ziel des Menschen.* Gott allein kann es sein. Außer ihm gibt es keines.

Es gibt viele verschiedene Zwecke auch für den Menschen[1]. Aber diese Zwecke haben selber wieder ihren Zweck, und zuletzt treffen sie alle in einem *letzten Zweck* zusammen[2]. Der Zweck aller Zwecke aber ist das, was wir das höchste Ziel oder das Ziel kurzweg heißen. Das aber ist Gott. In ihm finden alle übrigen untergeordneten Zwecke ihre Erklärung, ihre Sicherstellung, ihre Erfüllung und die Fähigkeit, ihre eigene Aufgabe zu erfüllen. Wer darum alle Zwecke erreicht hätte, hätte aber den letzten verfehlt, der hätte doch zwecklos gelebt. Und wer das letzte Ziel in Gott gefunden hat, der hat alles in ihm gefunden und alle Zwecke erreicht.

[1] Aristot., Ethic. 1, 1, 1 ff.
[2] Ebd. 1, 2 (1), 1 ff. Thomas 1, 2, q. 1, a. 4 6.

9. Er hat insbesondere *eines* erreicht, ohne das er selber nicht leben kann: seine eigene *Glückseligkeit*. Glückselig wollen alle sein[1]. Sie können nicht anders als danach begehren. Es ist unmöglich, daß ein Mensch dem Verlangen entsage, glückselig zu sein[2]. Alles, was einer tut, geht von nichts anderem aus als eben von diesem unaustilgbaren Streben nach Glückseligkeit[3]. Er kann seine Glückseligkeit in einem falschen Gegenstand suchen, der ihn nicht befriedigt, der ihn betrügt, der ihn unglücklich macht; aber er sucht seine Glückseligkeit. Und wenn er sich in der Verfinsterung des Geistes so weit verirrt hat, daß er sich der unnatürlichsten aller Untaten, des Versuches zur Selbstvernichtung, schuldig macht, er sucht gleichwohl selbst in diesem Verbrechen seine Glückseligkeit.

Das ist eben das große Unglück der Menschen, daß sie ein so unvertilgbares, ein so unermeßliches Verlangen nach Glückseligkeit in sich tragen und daß sie es immer an Dingen zu befriedigen suchen, die ihr Wesen nicht ausfüllen können noch ihrer würdig sind. Nur mit tiefem Weh kann man das Treiben der armen verblendeten Welt betrachten. So edle Seelen und so grausamer Selbstbetrug! Haben denn diese Bedauernswerten gar niemand, der sie auf die rechte Fährte führt? Oder haben sie wirklich nach so viel Enttäuschung das Verlangen abgelegt, glücklich zu werden? Nein, gewiß nicht. Sie können sich tausendmal täuschen, den Hunger nach Glückseligkeit können sie nie preisgeben. Zeuge davon sind diese endlos neuen Versuche, einmal etwas zu finden, was ihr Herz ausfüllen könne, jetzt Theater, dann ein Fest, dann Spiel und Tanz und schale Unterhaltung, dann Ersticken des Bewußtseins in Musik und Wein und schnöder Ausschweifung, dann Beschwichtigung des Gewissens in flüchtiger Erhebung

[1] Thomas 1, 2, q. 5, a. 8.
[2] Augustin., Confess. 10, 10, 29; Mor. Eccles. 1, 3, 4.
[3] Aristot., Ethic. 1, 12, 8.

zu kraftloser Reue, zu halbem Gebet und niemals ernst gemeinten ernsten Gedanken, dann wieder Schöngeisterei und Kunstliebhaberei und leere Lektüre und schließlich tagelanges Brüten und Nichtstun und Schwelgen in üppigen Träumen, bis sie endlich die ihnen unerträglich gewordene Stille des Herzens wieder in dem alten wirren Treiben von Putz und Lust, von Schauen und Geschautwerden, von übler Nachrede und gefährlichem Verkehr übertäuben. Hundertmal enttäuscht suchen sie doch wieder Glückseligkeit und suchen sie immer wieder in den Dingen, von denen sie genug erfahren haben, daß sie nicht glücklich machen. So läuft der Wüstenwanderer in seinem brennenden Durste der täuschenden Luftspiegelung nach, die ihm die labende Quelle und den kühlenden Schatten vormalt. Und im Augenblick, da er sie erreicht zu haben meint, ist alles in Nebel zerflossen. Doppelt erschöpft sinkt er hin in den glühenden Sand. Da steht sie wieder vor ihm. Und wieder springt er auf und eilt ihr nach, lechzender als zuvor. Und wieder ist er betrogen. Aber wenn sie ihm auch das dritte Mal erschiene, er täte wie das erste Mal, vielleicht mit noch größerer Sehnsucht. So treibt es die bedauernswerte Welt. Denn der Trieb nach Glückseligkeit ist unsterblich wie Gott, auf den er geht, und wie die Seele, in der er ruht. Hätten diese Armen nur einen Menschen, der sie den rechten Weg zum wahren Ziele wiese! Aber ach, Schmeichler haben sie genug, Verführer, Lobredner, Genossen ihrer Sünden, Beschwichtiger ihres Gewissens, Verfinsterer ihres Verstandes ohne Zahl, und nicht einen einzigen, der ihnen die Wahrheit sagt.

Und dabei, und das ist noch das betrübendste, sind sie nicht ohne eigene Schuld. Gewiß, es wäre leichter für sie, zeigte ihnen jemand den Weg zur Quelle, die sie allein vor dem Tode des Verdurstens retten kann. Aber wer weiß, ob sie einen solchen Freund der Wahrheit, ob sie ihren Lebens-

retter zu sich ließen oder ihm nicht wenigstens den Mund schlössen! Und selbst wenn sie so unglücklich sind, keinen zu haben, so haben sie doch den Verkündiger der Wahrheit in sich selber. Warum lassen sie ihr Gewissen nicht zu Wort kommen? Warum fragen sie nicht ihre eigene Vernunft? Sie weiß die Wahrheit und sagt sie auch, wenn einer nur auf sie hören will. Wozu also vor Durst in dieser Wüste verschmachten? So lag einstmals auch Hagar da und wartete des Todes. Und neben ihr sprudelte der Wasserquell. Sie aber dachte an anderes und suchte in der Ferne, bis ihr endlich der Engel die Augen öffnete[1]. Öffne auch du deine Augen! Warum suchst du außer dir, was du so leicht in deinem Herzen haben kannst? So nahe bei dir rauscht die Quelle des lebendigen Wassers, oder vielmehr ein unerschöpfliches Meer von Wassern des Lebens, und du willst an dessen Rande vor Durst vergehen? Millionen kamen hierher und haben von diesem Wasser geschöpft und nimmer gedürstet in Ewigkeit[2]. Millionen kommen noch täglich hierher zu dieser Quelle des Lebens, zu diesem Meer des Trostes, zu dieser Sonne der Wahrheit, gleich den Sternen, die zur Sonne kommen, wie der Dichter so herrlich singt:

In goldner Urne Licht zu schöpfen, kommt
Zu ihr als zu der Quelle jeder Stern,
Hier lehnt der Morgenstern der Hörner Gold,
Ihr Überfluß mehrt allen das Geringe,
Was sie ihr eigen nennen[3].

Nur du allein gehst leer aus, weil du allein zurückbleibst. Hast du nicht zur Genüge erfahren, daß alle übrigen Güter zu klein für dich und zu unstät sind, dich nicht sättigen, dir nicht treu bleiben? Versuche es endlich mit dem einzigen Gute, das wirklich gut und ewig treu ist, wenn es treue Empfänger

[1] Gn 21, 19. [2] Jo 4, 13.
[3] Milton, Verlorenes Paradies 7, 364 ff.

findet, dem einzig wahren, dem höchsten Gute[1]. Du verlangst nach Wahrheit, denn ohne Wahrheit kannst du nicht leben. In ihm hast du die höchste Wahrheit. Du dürstest nach Trost. Er ist der höchste Trost, der einzig wahre Tröster. Du willst, was du besitzest, innehaben mit Sicherheit gegen die Furcht, es jemals zu verlieren. Er ist das ewige Leben und teilt allen, die sich ihm ergeben, von seinem Leben mit. Wenn du Wahrheit, Trost und Leben, wenn du das höchste Gut besitzest, was kann dir dann noch fehlen? Und wenn dir nichts mehr fehlt, dann bist du gesättigt, dann bist du ruhig, dann bist du befriedigt, dann bist du glückselig.

10. Der Seelsorger hat manchmal Gelegenheit, Seelen anzutreffen, mit denen er fast nicht weiß, was anfangen. Sie sind so kalt wie Stein, so schwer wie Blei, verschlossen mit sieben Siegeln. Unter den Armen findet er solche Unglückliche nicht so leicht, desto öfter unter denen, die auf ihre Bildung stolz sind, die alles genossen haben, was die Erde bietet. In Stolz und Genuß haben sie Gott, ihr Ziel, und damit sich selber verloren. Aber um keinen Preis wollen sie das gestehen oder merken lassen. Und doch merkt man es ihnen nur zu wohl an. Sie stellen sich so zuversichtlich, als hätten sie die Werke der Gerechten an sich[2]. Sie wissen von keinem Fehler. Jeder Zurede setzen sie ein eisernes Herz entgegen. Jede Frage verletzt sie, als wollte ein Unberufener in ihr geheimstes Gelaß eindringen. Ein ernstes Wort sind sie nicht gewohnt zu hören, und redet man sie mit Milde an, so sind sie das so gewöhnt, daß sie glauben, es gebühre ihnen als Recht. Soll man die Armen sich selber überlassen? Aber nachdem sie ihr Ziel verloren haben, wären sie selber verloren, würde man sie nicht wieder dazu zurückführen. Wie aber sie zu ihrem Ziel

[1] Augustin., Mor. Eccles. cath. 1, 3, 5.
[2] Prd 8, 10.

und zu sich zurückbringen, wenn sie jede Annäherung unmöglich machen?

Doch, es gibt ein Mittel, das nicht leicht versagt. Versuchen wir es. Sind Sie glücklich? Keine Antwort. Keine Antwort ist auch eine Antwort. Aber wir müssen einen Anknüpfungspunkt zu ernster Rede haben, einen Schlüssel, der den dreifachen Erzpanzer um diese Brust löst. Sie waren doch einmal glücklich, nicht wahr? Ein tiefer Seufzer. Das ist schon lange her? Leider. Jetzt sind Sie es nicht mehr? Nein. Möchten Sie nicht wieder glücklich werden? Glücklich? ich wieder glücklich? wer redet bei mir von Glück? Doch! Auch Sie sind nicht zum Unglück erschaffen, so wenig als irgend ein Geschöpf. Was gehört denn dazu, um glücklich zu werden? Ich will Ihnen zwei kurze Worte des hl. Augustinus anführen, die alles sagen. Er war auch einst namenlos unglücklich. Er ist aber unaussprechlich glücklich geworden. Darum hat keiner so treffend die Quelle des Unglückes wie des Glückes für den Menschen zu schildern verstanden.

Hören Sie, was er vom Unglück des Menschen sagt: Deine Anordnung ist es, o Gott, daß jeder ungeordnete Geist sich selber zur Qual ist[1]. Verstehen Sie das? O nur zu wohl. Der Mann hat es verstanden. Damit hat er alles gesagt. Er hätte es nicht besser sagen können. Ja, ich habe mich verloren und damit Gott und damit mein Glück und mein alles.

Nun gut, so suchen Sie eben wieder Gott, und Sie finden alles wieder, was Sie verloren: sich, Ihr Glück und alles. Aber auch nur, wenn Sie Gott wiederfinden. Denn also lautet das zweite Wort desselben Herzenskenners: Du hast uns gemacht für dich, o Gott, und unruhig ist unser Herz so lange, bis es ruhet in dir[2].

---

[1] Augustin., Conf. 1, 12, 19. [2] Ebd. 1, 1, 1.

Über die vorgegebene Glückseligkeit der Alten.

11. Unser Zeitalter hat sich leider über dem maßlosen Streben nach sogenannten realistischen Errungenschaften dem Studium der alten klassischen Literatur fast ganz entfremdet und damit sowohl der edleren, feineren Bildung als einer idealeren Richtung des Geistes großen Schaden zugefügt.

Das ist ein auffälliger Gegensatz zu den vergangenen Tagen. Damals wurde die Liebhaberei für das Altertum vielfach so weit getrieben, daß man beinahe glaubte, sowohl den Götzendienst als auch die Laster der Alten nachahmen zu müssen, um ihnen einigermaßen ebenbürtig zu werden. Die Menschen, scheint es, können nichts mit Maß tun. Selbst die Art, wie sie Geschichte treiben, ist immer entweder Vergötterung oder Verdammung. Ein unbefangenes Urteil, ein ruhiges Abwägen der guten und der bösen Seiten an einer Zeit oder einer Persönlichkeit ist ihnen fast unmöglich.

Zu dieser Anklage berechtigt uns insbesondere die Maßlosigkeit, womit man ehemals die Alten und alles, was an die Alten erinnert, bis zum Himmel erhob. Indes man den Christen verspottete, weil er das Grab, in dem der heilige Leichnam des Herrn geruht hat, und die Reliquien der Apostelfürsten mit Ehrfurcht grüßt, betete man einen Pflasterstein an, über den möglicherweise Cicero zur Rednerbühne durch das Forum geschritten ist, wenn ihn nicht später ein vandalischer Bube dahin geworfen hat. Diese Überschwenglichkeit ist selbst heute nicht aus der Mode gekommen.

Der Hauptgrund davon ist, den meisten nicht klar bewußt, von manchen aber auch ungescheut eingestanden, der, daß die Alten keine Christen waren. Gerade zu dem Zweck verhimmelt man sie so über alle Wahrheit hinaus, um zu zeigen, daß die Welt des Christentums durchaus nicht bedürfe, um zu vollkommener Entwicklung der inneren und der äußeren Kultur

und zu ungetrübter Glückseligkeit zu gelangen. Ja es fehlt nicht viel, so käme es nach der Darstellung einzelner bald so heraus, als ob im klassischen Altertum der Himmel auf Erden gewesen sei, und als ob erst das Christentum dadurch, daß es einen Himmel im Jenseits erfand, den Himmel im Diesseits zerstört habe. Schon Goethe und Schiller haben das zu sagen gewagt, und wir suchen diese Lästerung unsern Studierenden durch deren Lieder einzuimpfen, die sie auswendig lernen müssen. Die Sozialdemokraten machen dann die Nutzanwendung und die Kehrprobe und lehren, man müsse vorallererst, wenn der Himmel wieder zur Erde zurückgebracht werden soll, ihn dort oben hinter den Wolken und im Kopfe der einfältig gläubigen Menschheit zerstören.

So begreifen wir freilich, daß die Verachtung des Altertums als Rückschlag eintreten mußte. Immer reichen sich übertriebener Idealismus und gröbster Realismus brüderlich die Hand.

12. Wir könnten uns die Erörterung über den angedeuteten Gegenstand leicht machen, wenn wir uns auf eine Schilderung von den letzten Zeiten der alten Welt beschränkten. Daß damals, unter dem Druck unerträglicher geselliger und staatlicher Mißstände, damals, wo sich die Menschen nach dem Ausspruch eines Zeitgenossen und gründlichen Kenners aus reiner Verzweiflung in Ausschweifungen stürzten[1], die selber die düsterste Färbung trugen, daß damals, wo sie sich, unvermögend, ihre unersättliche Gier an den Trebern der Schweine zu sättigen, in Masse aus dem leer und schal gewordenen Leben schafften, daß damals, wo der Selbstmord wie das letzte Wort erschien, welches das Heidentum zu sprechen wußte, daß in einer Zeit, da selbst Tacitus mit Bitterkeit und Hohn den Glauben an jedwede leitende Vorsehung und vergeltende Gerechtigkeit wegwirft[2], da ein Plinius angesichts des allgemeinen

[1] Eph 4, 19. [2] Tacit., Ann. 6, 22 28.

Elends nur den einen Trost hat, es gelinge ja auch den Göttern, an die er übrigens nicht von ferne glaubt, nicht alles nach Wunsch[1]: daß unter solchen Verhältnissen, sagen wir, das Heidentum jenem Ziel innerlicher Befriedigung unendlich ferne stand, bedarf nicht vieler Worte.

Indes, man hält uns die Griechen entgegen. Gut denn. Wie stand es um das griechische Volk, und zwar, damit wir der Sache auf den Grund sehen, wie stand es in den Tagen, die wir als die reinsten des Heidentums bezeichnen dürfen?

Es ist ein allgemein in der Geschichte nachweisbares Gesetz, von dem wir später genauer werden zu reden haben[2], daß sich die Menschheit, wo sie nicht durch einen neuen, von oben eingesenkten Keim erneuert wurde, in Bezug auf die wahren Güter des Lebens nicht in einem Zustande des Fortschrittes, sondern umgekehrt des Rückschrittes befindet. Die äußere Kultur wächst mitunter, die Kultur des Geistes und der Sitte aber geht zurück. So war es auch bei den Griechen. Die ältere Zeit, zumal die homerische Heldenzeit, erreicht zwar nicht den Glanz des äußeren Lebens unter Perikles, übertrifft jedoch an verhältnismäßiger Reinheit des religiösen und sittlichen Lebens alle späteren Abschnitte der griechischen Geschichte.

Halten wir uns also an das griechische Altertum, um aller Gefahr eines ungerechten Urteiles enthoben zu sein. Wie rein damals noch vielfach die religiösen Überlieferungen aus der ersten Urzeit her flossen, dafür zeugt ein Hymnus, der uns unter dem Namen des Orpheus überliefert worden ist. Es mag sein, daß er in der Form, wie er jetzt vorliegt, später überarbeitet und mit jüdisch-alexandrinischen Gedanken ausgestattet worden ist[3]. Aber es ist kein Grund vorhanden, zu bezweifeln, daß der Kern seines Inhalts ganz wohl auf alter

[1] Plinius, Hist. nat. 2, 5 (7), 10.

[2] II. Bd, 17. Vortrag.

[3] Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III[3] 457 ff.

Erinnerung beruhen kann. Zum mindesten tut einer, der an dessen Echtheit glaubt, dem alten Heidentum größere Ehre an als jener, der es solcher Weisheit und Frömmigkeit für unfähig erklärt. Wir führen also unbesorgt einige Stellen daraus an[1]:

Richte, o Mensch, auf den göttlichen Geist betrachtend das Auge,
Denke und forsche mit Ernst und wandle die Wege der Tugend,
Dann wirst du bald erkennen, was längst die Weisen gesungen:
Einer ist Gott, vollkommen, von ihm ist alles geordnet.
Was er gemacht, das ist sein Reich, das er immer durchwandert.
Alles durchschaut er, das Herz des Menschen so klar wie das Wasser.
Keiner ist außer ihm. Nur dann vermagst du die Dinge
Richtig zu schaun, wenn du ihn erkennst. Drum halte das Auge
Fest auf die Welt, sie zeigt dir deutlich die Spur seiner Tritte
Und die göttliche Hand, die alles so mächtig geschaffen.
Ihn zwar sehe ich nicht, eine Schleierwolke verhüllt ihn,
Aber auf goldenem Thron dort oben herrscht er im Himmel.
Unter ihm ruht das Rund der Erde als Schemel der Füße.
Breitet die Arme er aus, so berührt er die Grenzen der Erde,
Und das Gebirge erbebt bis zum Grund vor der Kraft seines Fingers:
Wie erst wird es der Welt ergehn, wenn im Zorne er aufsteht!
Also weilt er im Himmel und lenkt doch alles auf Erden,
Er der Anfang allein, der Mittelpunkt, er auch das Endziel[2].

Das sind Lehren, deren sich selbst ein Kirchenvater nicht zu schämen braucht. Und sie haben sich auch deren nicht geschämt, sondern sie oftmals wörtlich angeführt[3].

13. Hier haben wir also die Grundlage zu einer Lebensanschauung, nach der sich allerdings fromm und religiös leben und echt menschliche, wenn auch bloß natürliche Glückseligkeit erringen ließ. Denn darauf kommt es zuletzt bei diesen und ähnlichen Stellen an, mögen sie nun echt oder mögen sie

[1] Orphica 1 2 (Mullach, Fragm. philos. Graec. I 166 f).

[2] Vgl. Plato, Leg. 4, p. 716, a.

[3] Iustin., Monarchia c. 2; Cohort. c. 15. Clemens Alex., Cohort. c. 7. Euseb. Caesar., Praepar. Evang. 13, 12. Theodoret., Affect. Graec. s. 2 (Schulze IV 735 f).

erfunden sein, daß sie auf keinen Fall eine religiöse und sittliche Lehre vortragen, die über die menschliche Fähigkeit hinausreicht.

Aber fragen wir nun: Wie viele unter den Griechen, auch von den besten, haben sich bis zur Höhe und Reinheit einer solchen Anschauung erschwungen? Und wie viele auch unter diesen Ausnahmsmenschen haben dann ihr gemäß gelebt und dadurch die Glückseligkeit des Herzens gefunden?

Um diese Fragen zuverlässig zu lösen, wollen wir uns an einen Führer von anerkannter Bedeutung halten. Es ist Nägelsbachs Werk über die homerische Theologie. Nach dessen Zeugnis ist aber schon bei Homer von einer Vorsehung so wenig die Rede wie in späteren Zeiten[1]. Das Elend der Menschen ist allgemein: darüber besteht kein Zweifel[2]; aber leider auch darüber nicht, daß es Folge des göttlichen Zornes sei. Was auch der Unglückliche tue, um seine Feinde, die Götter, zu versöhnen, er weiß nie, ob ihm das gelungen ist. Und doch sind eben diese Götter seine Verführer. Wo immer in jenen verhältnismäßig sittenreinen Zeiten eine Verführungsgeschichte auftritt, da sind gewiß Götter oder Göttinnen die Schuldigen[3], die dann mit wahrer Erbarmungslosigkeit und Schadenfreude über das Opfer ihrer eigenen Bosheit herfallen. Die Gotteslästerung, die Goethe für seinen Harfner aus Voltaire entlehnt hat[4]:

Ihr laßt den Armen schuldig werden,
Dann überlaßt ihr ihn der Pein[5],

ist der klarste Ausdruck der Verzweiflung, die sich des homerischen Menschen bemächtigen muß, wenn er sich gegenüber die als Peiniger und als herzlose Zuschauer bei seiner Qual

[1] Nägelsbach, Homer. Theol.[2] 52 361 f. Nachhomer. Theol. 90.
[2] Homer. Theol. 371 ff.
[3] Ebd.[2] 270. So Homer., II 16, 180; 6, 21; Od. 11, 235; vgl. Nachhomer. Theol. 55 ff 332 f.
[4] Baumgartner, Goethes Lehr- und Wanderjahre 258.
[5] Goethe, S. W. I, Stuttgart 1853, 132.

sieht, die ihm unmittelbar zuvor zum Falle gewesen sind[1]. Es ist wahr, wir suchen bei Homer vergebens eine so stumpfe Ergebenheit in das grausame Los, wie es das spätere Heidentum mit des Plautus Worten kundgibt:

Den Göttern ist der Mensch ein Kegelspiel[2].

Noch weniger freveln die homerischen Könige wie jener Böse-wicht, der sich im Trotzen gegen die Barmherzigkeit und Gnade des Christengottes zum Lästerer und Spötter verstockt hat, wie Gloster bei Shakespeare, der feige zu lästern wagt:

Was Fliegen
Für böse Buben, das sind wir den Göttern:
Sie töten uns zum Spaß[3].

Der Held bei Homer trägt sein Elend mit Würde und Stärke und sucht sich das Leben durch Genuß erträglich zu machen — von dem Leben der gemeinen Myrmidonen, Argiver, Minyer, Lokrer, und wie sie alle heißen, schweigt der Sänger. Aber durch den Glanz ihres äußeren Lebens drängt sich aus der Tiefe ihrer Heldenbrust so mancher Seufzer über den Fluch durch, der auch ihrer nicht schont. Darum lechzen diese starken Männer nach dem einzigen Troste, den sie kennen, nach der Ruhe im Tode. Nur das Aufhören des Lebens dünkt ihnen ein Ziel für ihre Leiden, obwohl sie sich oft den trostlosen Gedanken vorhalten, daß der Mensch nur dafür im Leben leide, um noch unglücklicher zu werden im Tode[4]. So wird der homerische Mensch herumgetrieben zwischen dem Abscheu vor dem Leben und dem Schrecken vor dem Tod. Er fürchtet die Vernichtung im Tod und denkt an Selbstmord; er verwünscht das Leben und kennt keinen Ausdruck größeren Hasses, als daß er etwas hasse wie Tod und Unterwelt[5]. Begreiflich auch: selbst

[1] Homer. Theol. 65 f 361 f 373 f.
[2] Plautus, Captivi, prol. 22.
[3] Shakespeare, Lear 4, 1.
[4] Nägelsbach, Homer. Theol.[2] 376. [5] Ebd. 379 f.

dort unten führen die Schatten ihre Kämpfe und Prozesse fort. Welche Aussicht: hier kein Friede und dort wieder ohne Frieden, also ewig ohne Ruhe nach einem trostlosen Leben![1]

Die Griechen aus dem glücklichsten und gefeiertsten Abschnitt ihrer Geschichte sind um nichts glücklicher zu nennen als die Heroen der herrlichen Jugendzeit. Weit entfernt davon, daß die religiösen Ansichten der Griechen nach Homer edler und heiterer würden, gestalten sie sich immer düsterer. In den ältesten Zeiten herrscht im ganzen froher Lebensmut. Später erscheint das Leben als unausstehliches Elend und der Tod als wünschenswert[2]. Bei Herodot gebraucht die Gottheit die bösen Taten der Menschen lediglich als Vorwand, um das Unglück über sie zu bringen, das ihnen ohnehin zugedacht ist[3]. Selber beschränkte Wesen und der vollen Glückseligkeit entbehrend, wie diese Götter sind, verfolgen sie nicht bloß die Übermütigen aus strafender Gerechtigkeit, sondern auch den Unschuldigen, und zwar bloß darum, weil sein Glück ihre Eifersucht reizt[4]. Diese entsetzliche Vorstellung vom Neide der Götter beherrscht das ganze klassische Altertum. Je länger, je drückender lastet sie auf ihm. Cicero getraut sich kaum, öffentlich von den Erfolgen des Pompejus zu reden. Es sei, meint er, zu gefährlich. Das Glück des Menschen reize nun einmal die Götter zu leicht[5]. In dieser beständigen unwürdigen Furcht hingen sich die Geängstigten die schmutzigsten Dinge um den Hals[6], stellten die abscheulichsten Darstellungen

[1] Nägelsbach, Homer. Theol.[2] 413.

[2] Erasmus, Adagia 1643, 713 ff. Lehrs, Populäre Aufsätze aus dem Altertum (1856) 42 f.

[3] Herodot. 4, 79; 7, 10, 9; 46, 4; 8, 109, 3.

[4] Ebd. 1, 32; 3, 40 (Geschichte des Polykrates).

[5] Cicero, Pro lege Manilia 16.

[6] Plinius, Hist. nat. 28, 7 (3), 4; Schol. in Aristophan. Plut. 884. Plutarch., Quaest. conviv. 5, 7, 3, 6. Lucian. 52, 17. Fascinum, servatorium, amuletum, phylacterium, ἀποτρόπαιον.

vor und in ihrem Hause auf[1], um den Blick der Götter auf diese und deren Neid von sich und ihrem bißchen Glück abzulenken. Lobte man sie, so spuckten sie sich selber an[2] oder gebrauchten doch sofort das Wort „unbeschrieen" und ähnliche[3], um die Götter zu beschwichtigen.

Allerdings sind diese rohesten Auswüchse des Aberglaubens erst eine Ausgeburt späterer Zeiten, da das Heidentum völlig entartet war. Aber ihre unheimlichen Grundlagen reichen ins graue Altertum zurück. Schon bei Homer kommt dieser furchtbare Glaube an den Neid der Götter gegen persönliche Auszeichnung der Menschen zum Vorschein[4]. Nach ihm wird die Angst vor der Feindseligkeit der Götter immer ernster. Bei Äschylos findet sie sich am deutlichsten ausgesprochen: neben blühender Gesundheit lauert tückische Krankheit; gerade dann, wenn das Schiff am fröhlichsten über die Wogen dahingleitet, zerschellt es an verborgener Klippe; will der Glückliche nicht untergehen, so wird er wohl daran tun, einen Teil der Fracht freiwillig auszuwerfen[5]. Von Liebe der Götter zu den Menschen ist niemals die Rede. Sie haben kein Herz für die Menschen, nur leidenschaftliche und verbrecherische Vorliebe zu einzelnen bevorzugten Lieblingen[6]. Allerdings bedarf der Mensch der Götter, aber es ist kein Verlaß auf sie. Und von Vertrauen und Hoffnung auf solche Götter findet der Mensch in sich schon gar keine Spur[7].

---

[1] Plinius, Hist. nat. 19, 19 (4), 2. Tibull. 1, 4. Lactant., Instit. 1, 20, 36. Augustin., Civ. Dei 6, 9, 3; 7, 24, 2.

[2] Aristot., Problem. 20, 34. Theocrit. 6, 34.

[3] *Ἀβασκάντως*, praefiscine; absit invidia verbo.

[4] Nägelsbach, Homer. Theol.[2] 33 ff 70 131 135. Nachhomer. Theol. 50–52. Lehrs, Vorstellungen der Griechen über den Neid der Götter (a. a. O. 33 ff). Limbourg-Brouwer, Histoire de la civilisation des Grecs VI 28 ff 86 ff.

[5] Aeschylos, Agam. 1001 ff.

[6] Nägelsbach, Nachhom. Theol. 58 ff 317 f.

[7] Nägelsbach, Homer. Theol.[2] 196.

14. Das also war der traurige Trost, den der Heide und selbst der Grieche des glänzendsten Zeitalters, des Perikleischen, fand, wenn er seine Augen zu den ewig heitern Höhen des Olymps erhob, wenn er an jene gefeierten Götter Griechenlands dachte, deren Entthronung unser Schiller nicht schmerzlich genug beklagen kann. Und wenn er den Blick von ihnen weg zurück zu sich selber wendete, so fand er noch weniger Trost, denn er entdeckte nur, wie Pindar sagt, daß unser Geschick voll Unbestand ist und daß Freud und Leid sehr nahe beisammen hausen[1]. Thucydides[2] klagt mit tiefem Ernste, daß Herzlosigkeit, Ungerechtigkeit, Bedrückung, Selbstsucht bei seinen Zeitgenossen die Oberhand gewonnen hätten. Aristophanes spottet über deren Sittenlosigkeit und geht schließlich selber lachend mit den verhöhnten Toren Arm in Arm, da er sogar durch die Götter keine Besserung mehr zu hoffen wagt. Sophokles aber, der goldene Dichter des goldenen Zeitalters, hat vollends nur den einen Satz als Ausdruck seiner Lebensanschauung, daß kein Sterblicher von Unglück frei bleibe, keiner seinem Schicksal entgehen könne. Hinfällig wie schwaches Laub, vergänglich wie der Schatten, eitel wie ein trügerisches Traumbild sei der Mensch; sein Glück sei weiter nichts als ein flüchtiger Schein; vor dem Tode solle man niemand glücklich preisen[3].

15. So erklärt sich das Wort: wenn man alles erwäge, die Menge der Übel, die Seltenheit wahren Glücks, die ewige Ungewißheit, das unvermeidliche Ende, dann könne man nur sagen: das beste sei, *nicht geboren* werden, dann aber gleich das nächste, möglichst *bald zu sterben*.

In diesem düstern Gedanken gipfelt die Weisheit der Alten, die sich das Leben gründlich angesehen haben. Er ist

[1] Pindar., Ol. 2, 30 ff. Frag. 210 (Hartung IV 258).

[2] Thucyd. 1, 76; 2, 53; 3, 40 82; 5, 89 105 111; 6, 85.

[3] Sophocles, Antig. 604 ff 951 ff; Oed. R. 1186 ff; Oed. Col. 1215 ff. Trach. 1 ff 943 ff usw.

wirklich der kurze Inbegriff ihrer Weltbetrachtung. Immer kehrt dieser trostlos schwarze Satz wieder, bei Bakchylides, Theognis, Posidippus, Silenus, Krantor, Euripides bis herab zu Plutarch, Cicero und Seneca[1]. Wir dürfen ohne Scheu behaupten, daß das Altertum kaum über ein Wort so einig war wie über dieses: die glücklichsten seien, die nicht geboren, die nächstglücklichen die, welche gestorben seien.

Dieser Gedanke liegt freilich jedem, der die Dinge dieser Welt nur mit dem Maße dieser Welt mißt, sehr nahe; auch dem Edelsten drängt er sich mitunter im ersten Augenblick großen Schmerzes auf, da ihm alles entschwindet außer dem Gedanken an das Elend, das ihn drückt. Wir sehen das an Job, an Tobias, an Jonas[2], am meisten bei Salomo.

Aber gerade an dem letzten sehen wir, welcher Unterschied besteht, je nachdem man jenes Wort aus Grundsatz oder unter dem Druck einer vorübergehenden Verfinsterung ausspricht. Es verlohnt sich der Mühe, das etwas zu erwägen.

Salomo gesteht, daß er in der Zeit, wo er, übersättigt von den Genüssen des Lebens, wieder anfing, ernster zu denken, auf den Gedanken verfiel: Da lobe ich mir die Toten mehr als die Lebenden; für glücklicher aber als beide halte ich den, der gar nicht geboren ist und die Übel nicht schaut, die unter der Sonne sind[3].

Er steht damals auf einer Stufe der Gesinnung, die mit jener der Heiden große Ähnlichkeit hat. Ich habe, sagt er, alles gesehen auf der Erde, ich ließ mein Herz alles genießen, ich erwarb mehr Güter als alle andern, aber alles erwies sich als eitel. Was hat der Mensch von aller Arbeit und Weis-

[1] Stobaeus, Florileg. 98 121 (Meineke III 221 ff; IV 113 ff). Le Nourry, Apparatus ad Biblioth. maxim. PP. II 1116. Lasaulx, De mortis dominatu in veteres (Studien des klassischen Altertums 485 f).

[2] Jb 3, 1. Tob 3, 6. Jon 4, 3. [3] Prd 4, 2 3.

heit?[1] Welchen Vorzug hat der Weise vor dem Toren? Er geht unter wie das Tier, und nichts hat er voraus. Da ist wohl das beste: essen und trinken. Aber wer kann des Essens und der Lust so in Fülle pflegen, wie es mir möglich ist? Jedoch selbst so ist und bleibt alles Eitelkeit. Darum verdroß mich mein Leben, und ich dachte: Nun lasse ich alles gehen[2].

Würde Salomo hier stehen bleiben, so müßten wir ihn auf eine Stufe mit den Heiden stellen. Indes, er besinnt sich und tut diesen Gedanken Einhalt mit der Mahnung an sich selbst: Rede nichts unbedachtsam und übereilt! Nachdem er aber diesem törichten Murren seines verbitterten Herzens ein Ende gemacht und ruhiger überlegt hat, muß er bald gestehen: So viel habe ich jedenfalls gefunden, daß Gott den Menschen recht gemacht hat. Wenn dieser sich in zahllose Schwierigkeiten verwickelt, so ist er selbst es, der sich das antut[3]. Und sofort kehrt ihm, sobald er durch die Erinnerung an Gottes Macht Beruhigung erlangt hat, Mut und Lust zum Leben und zur Arbeit wieder.

Wie ganz anders lautet nun seine Philosophie! Verrichte eifrig, was dir unter die Hand kommt[4]. Am Morgen säe deinen Samen, laß aber auch am Abend deine Hand nicht müde werden, denn du weißt nicht, was besser gedeihen wird, dieses oder jenes, und wenn beides zumal, um so besser. Sei guter Dinge, solange du jung bist, und laß deinem Herzen seine Freude. Nur bedenke, daß dich Gott über alles zur Rechenschaft ziehen wird. Entferne den Unmut ebensoweit von dir wie das Böse[5]. Jugend und Lust sind eitle Dinge; darum gedenke deines Schöpfers in den Tagen der Jugend. Es werden Jahre kommen, von denen du sagen mußt: sie gefallen mir nicht. Und endlich wird der Mensch in sein Haus

[1] Prd 1 und 2.
[2] Ebd. 3, 19; 6, 8; 2, 24 25 26 17 20.
[3] Ebd 5, 1; 7, 30. [4] Ebd. 9, 10. [5] Ebd. 11, 6 9 10.

gehen, in dem er ewig bleiben soll. Darum laßt uns alle das Endergebnis dieser unserer Erwägungen beherzigen: Fürchte Gott und halte seine Gebote, das macht einen ganzen Menschen[1].

So die Lebensanschauung eines Mannes, der sich aus seiner Verirrung wieder zurechtgefunden hat. Er kann zagen, aber nicht verzagen. Er mag eine Zeit zweifeln, aber verzweifeln wird er nicht. Hier heißt es: Durch Nacht zum Licht!

Anders bei den Alten. Bei ihnen führte der Weg gerade umgekehrt vom Lichte zur Nacht. Mit Freuden und mit Ausgelassenheit, nicht selten mit Übermut begann ihr Weg, mit Unmut, mit Weltschmerz, mit Ratlosigkeit, nur zu oft mit Selbstmord endigte er. Selbst Sokrates mußte im feierlichsten Augenblicke seines Lebens, als er seine Verteidigung vor den Richtern und damit seine ganze philosophische Laufbahn in ein letztes Wort zusammenschloß, die Antwort auf die Frage offen lassen, ob nicht vielleicht der Tod das größte aller Güter sei[2]. Dann brauchen wir uns nicht zu wundern, daß das Altertum seine Rechnungsstellung bei Plinius mit den Worten schließt, ein plötzlicher Tod sei das größte Glück[3], ein kurzes Leben die größte Wohltat und die Sehnsucht nach dem Ende der heißeste Wunsch des Menschen[4].

Bekanntlich hat Lessing versucht, die antike Welt dadurch zu verteidigen, daß er dem Christentum zur Last legte, was das Altertum trifft. Diese Sehnsucht nach dem Tode, meint er, bedeute im Munde der Alten durchaus keine schmerzliche Empfindung. Ihnen sei der Tod ein erwünschter Freund gewesen, nicht Quäler. Ihn für das zu halten, das habe ohne den finstern Geist der Offenbarung schlechterdings niemand

[1] Ebd. 12, 1 5 13.
[2] Plato, Apolog. Socr. c. 32, q. 40, d ff.
[3] Plinius, Hist. nat. 7, 54 (53), 1.
[4] Ebd. 7, 51 (50), 2.

in den Sinn kommen können, wenn er nur seine Vernunft gebrauchte[1].

Wahrlich eine seltsame Verteidigung! Hier können die Alten Lessing mit Job zurufen: Ihr seid mir schöne Tröster![2] Es mag zugegeben werden, daß die Alten, wenn sie schon den Tod für das schrecklichste aller Dinge erklärten[3], in ihm kaum oder nur sehr unbestimmt eine Strafe für die Schuld der Menschheit erkannten. Aber ist es nicht viel schlimmer und unheimlicher, daß sie, wie Lessing selber gesteht, das Leben für eine Strafe ansahen? Sie taten das in dem Grade, daß viele Philosophen die Verdammung zu diesem Leben nur aus einer nicht näher bekannten, in einem früheren Leben verübten Schuld erklären zu können glaubten. Nun ist es schon hart, im Tod eine Strafe zu fühlen. Ist es dann nicht noch härter, das Leben so leer an Gütern und Freuden zu finden, daß man den Tod als die erste wahre Freude begrüßen muß? Das Sein ist doch zweifellos ein großes und wahrhaftes Gut. Dieses mit den Griechen für Strafe zu halten, und zwar so ernstlich, daß der Tod als Erlösung davon mit Freuden begrüßt wird, das ist nicht bloß unvernünftig, sondern krankhaft und unnatürlich. Wieviel tröstlicher und vernünftiger ist doch die christliche Lehre, daß das Leben eines der größten Güter und daß die Zerstörung des Seins unnatürlich, weil eine Strafe der Sünde ist!

16. Da haben wir also den Inhalt des Glaubens und der eigenen inneren Erfahrung bei den beneideten Griechen: Keine persönliche, gnadenvolle Vorsehung[4], dafür blinder Zufall oder starres Schicksal, dem ein Ausgleich in dem bittern Kampfe zwischen Schwachheit und Pflicht, zwischen besserer Erkenntnis

[1] Lessing, Wie die Alten den Tod gebildet (S. W. V, Leipzig 1855, 335). Darüber ausführlich im zweiten Bande.

[2] Jb 16, 2. [3] Aristot., Ethica 3, 6 (9), 6.

[4] Nägelsbach, Homer. Theol.[2] 52 361; Nachhomer. Theol. 70.

und dem Hang zum Bösen ein Ding der Unmöglichkeit[1] ist. Dazu Götter voll Neid und voll Schadenfreude. Und zu allem Überfluß die Sünde, die ihren Zorn hervorruft, in jedem herrschend.

Und das alles sollen die Heiden in vollster Ruhe verkostet haben? Nein, auch sie empfanden den Zwiespalt, den man so gerne dem Christentum zur Last legen möchte. Es war ihnen vielfach geglückt, wie es ja leider noch immer glückt, das Gewissen abzustumpfen, wenn man das Gewissen im guten Sinn als belehrende Stimme Gottes, als gesetzgebende Macht betrachtet. Was aber uns nie gelingt, das wollte auch ihnen nie gelingen, das Erwachen des richtenden, des strafenden Gewissens nach der bösen Tat zu verhindern. Auch sie wußten von jenem unseligen Hang des Menschen, wider seine eigene bessere Überzeugung zu handeln. Daß des Menschen Natur sehr bereit dazu sei, gegen das Gesetz zu handeln, und daß höchstens die schwersten Strafen einen Damm dagegen bildeten, das, sagt Thucydides, könne nur die Einfalt leugnen[2]. Auch sie erfuhren an der Unseligkeit, die als gerechter Lohn darauf gesetzt ist, daß es nicht im Belieben des Menschen liegt, sich Gesetze zu geben oder diese abzuschaffen. Die Erzählung von den Rachegöttinnen, meint deshalb Cicero, sei eine überflüssige Erfindung: hätten doch die, welche Böses getan, Sorgen genug im eigenen Innern, die ihnen mit Schrecken, mit Unruhe, ja selbst mit Wahnsinn vergälten[3]. Jedem, der gefehlt habe, sagt er mit Berufung auf Aristoteles, spiele sein eigenes Inneres ebenso schrecklich mit wie jene Räuber, die mit ausgesuchter Grausamkeit ihre Opfer an Leichname fesseln, um sie schauderhaft zu Grunde gehen zu lassen[4]. So habe die Natur

[1] Nägelsbach, Hom. Theol. 120—146; Nachhomer. Theol. 141—157 481. [2] Thucyd. 3, 45, 3 7.

[3] Cicero, Pro Roscio Am. 24, 67.

[4] Augustin., C. Iulian. 4, 15, 78 (nach Ciceros Hortensius). Aristot., Fragm. 36 (Rose), 71 (Heitz).

recht wie eine böse Stiefmutter an uns gehandelt, da sie uns in diese Welt gesetzt habe mit einem so gebrechlichen Körper und einer den Leidenschaften preisgegebenen Seele, ja noch überdies mit so zähem Hang zu jeglicher bösen Tat[1].

So redlich in dieser letzten Stelle das Geständnis der inneren Zerrissenheit ist, so unredlich ist jedoch der Versuch, die Schuld an diesem Elend vom Menschen hinwegzuwälzen. Solche handgreiflich unaufrichtige Bemühungen weist Seneca mit dem schönen Worte zurück: Warum wollen wir uns selber täuschen? Nicht außerhalb unser ist das Böse; in uns, in unserem Innern hauft es[2].

Nie, auch nicht in den schlimmsten Zeiten, war es den Heiden möglich, sich der Wahrheit zu verschließen, daß das Böse durch die eigene Verschuldung im Menschen wohnt. Nicht erst der Apostel sagt: Das Gute, das ich will, tue ich nicht; das Böse, das ich nicht will, tue ich[3]. Schon die dem Aristoteles beigelegten Problemata gestehen: Etwas anderes ist es, was der Mensch denkt, und etwas anderes, was er tut[4]. Und bei Epiktet heißt es: Jede Sünde schließt einen Kampf in sich; offenbar tut der Fehlende das nicht, was er will[5].

Wie kann man also die christliche Lehre anklagen, daß sie diesen Aufruhr ins Herz hineingetragen habe und daß sie dem Menschen die Schuld davon beilege? Wenn selbst der leichtsinnige Ovid sich genötigt sieht, das Geständnis abzulegen:

Das Gute seh ich ein und lob' es still für mich,
Das Böse zieht mich an und fesselt mich an sich[6],

wenn sogar der afrikanische Komiker unumwunden gesteht:

Ich glüh vor böser Lust, mich ekelt Herz und Schlund,
Und dennoch stürz' ich mich berechnend in den Grund[7]:

---

[1] Cicero, Rep. 3, 1, nach August., C. Iul. 4, 12, 60.
[2] Seneca, Ep. 50, 1 4. [3] Röm 7, 19.
[4] Arist., Problem. 30, 12. [5] Epictet. 2, 26, 1.
[6] Ovid., Metam. 7, 19. [7] Terent., Eunuch. 1, 1, 26 ff.

wer kann dann zweifeln, daß ein unheilbarer Riß auch das heidnische Herz zerklüftete, ein Riß, den keine Unredlichkeit der Philosophie vor dem eigenen Geistesauge verbergen, keine Ausschweifung erträglicher machen, kein Leichtsinn auf die Dauer in Vergessenheit bringen konnte?

Also auch der Heide, und gerade er am meisten, war weit entfernt von ungestörter Eintracht im Herzen, auch er fühlte die Uneinigkeit in seinem Innern[1]. Die zwei Rosse, die Plato vor die Seele gespannt glaubt, das eine edel und lenksam, das andere mit glühenden Augen, hartnäckig und voll tückischer List[2]; die zwei Seelen, die Xenophon deutlich in sich wahrnimmt, wovon die eine, wenn sie die Oberhand gewinnt, zum Bösen, die andere zum Guten zieht[3]: was anderes deuten sie an als den Zwiespalt im Herzen, den das Christentum nicht geschaffen, sondern bereits vorgefunden hat? Schon Euripides hat das ganz richtig als die Ursache der größten Übel er-

[1] Und die Neueren, die sich vom Christentum abgewendet haben, tragen diese Zerrissenheit auch mit sich herum, und sie erst recht. Nicht ohne Grund sind die Worte Goethes aus dem Faust zum Sprichwort geworden:

Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust,
Die eine will sich von der andern trennen.

Im Anschluß daran hat sich die Zweiseelentheorie oder die Lehre vom Doppel-Ich gebildet, die in der neueren Psychologie eine so große und verhängnisvolle Rolle spielt. S. Ribot, Les Maladies de la personnalité [4] 76. Vgl. Dessoir, Das Doppel-Ich, 1890. S. Landmann, Die Mehrheit geistiger Persönlichkeiten in einem Individuum, 1894. Bernheim, La Suggestion [3] 90 f. Legrand de Saulle, Les Hystériques 266 ff. G. Gay, L'Hypnotisme 220 ff. Gutberlet, Kampf um die Seele 114 ff. Coconnier, L'Hypnotisme [2] 124 ff. Gombault, L'Avenir de l'hypnose 162 ff; L'Imagination et les états préternaturels 570 ff.

[2] Plato, Phaedrus 34, p. 253; vgl. Trendelenburg, Beiträge II 140 ff.

[3] Xenoph., Cyrop. 6, 1, 41.

kannt, daß unsere Gedanken, die doch besser seien als unser Wollen, unterlägen, wogegen der Wille, der das Böse tun wolle, obsiege[1]. Auch der Zyniker Krates von Theben findet die Schuld an allen bösen Taten in unserer Neigung zum Bösen, die in uns stecke wie der faule Kern im Granatapfel[2].

Wie ungerecht also, wie unwahr sind die Angriffe, die man so oft auf das Christentum zu machen versucht! Wenn Gottes Wort sagt: Des Menschen Feinde sind seine eigenen Hausgenossen[3], dann heißt es: Da seht den Störenfried, den Unruhestifter! Wenn aber der Stoiker schreibt: Kurz und gut, wer voran kommen will, der muß sich vor sich selber wie vor einem Feind in acht nehmen[4], oder wenn das Sprichwort sagt: Der Mensch ist sein eigener Dämon, dann findet man daran so wenig Anstößiges, daß man nicht müde wird, die göttliche Ruhe dieser Männer zu bewundern und das Christentum anzuklagen, daß es uns um die himmlische Heiterkeit gebracht habe, in der jene gelebt haben sollen. Heißt das nicht mit doppeltem Maß und Gewicht messen?

17. Aber, entgegnet man uns: eine Religion, welche ihre Götter mit Spielen ehrt, kann auf keinen Fall so finster gewesen sein, wie ihr sie machen wollt[5].

Darauf ist die Antwort leicht. Wir haben keinen Grund, die Religion und die Lebensauffassung der Griechen noch trüber zu machen, als sie ohnedies war. Die Tatsache steht nun einmal fest, daß die Stimmung der Griechen in Augenblicken ernster Einkehr bei sich selber trübe, düster, bitter war. Die Tatsache ist gleichfalls sicher, daß auf ihr öffentliches und ihr persönliches Leben durch die vielen blutigen Opfer- und Sühnungen ein tiefer Schatten fällt. Tatsache ist wiederum, daß selbst

[1] Eurip., Medea 1078 ff.
[2] Diog. Laert. 6, 89. [3] Mich 7, 6. Mt 10, 36.
[4] Epictet., Manuale 3 48, 3.
[5] Lecky, Sittengeschichte (deutsch von Jolowicz, 1870) I 187.

die Griechen in ihren besten Zeiten so gut ihre Menschenopfer hatten wie die Punier, die Kanaaniter und Mexikaner, wie die Römer noch unter Cäsar und Augustus und Commodus[1].

Daneben mögen sie immerhin Feste gefeiert haben in üppiger Pracht. Niemand wird, wir hoffen es, so sehr Fremdling im eigenen Hause sein, um nicht zu begreifen, daß Feste feiern und glücklich sein weit auseinander liegt. Wer das Herz kennt und die Welt dazu, dem kann nicht verborgen sein, daß genau mit dem Grade der inneren Leere und Trostlosigkeit die Menge und der Glanz unserer Festlichkeiten zu steigen pflegt. Je weniger dem Menschen im eigenen Hause wohl ist, sagt schon der hl. Augustin, desto mehr nehmen die Feste und Lustbarkeiten zu[2]. Das kann man besonders in Zeiten beobachten, wo der Druck äußeren oder inneren Elendes die Menschen vor die Wahl stellt, in sich einzukehren oder sich völlig auszugießen. Die Zeiten der großen atheniſchen Pest[3], des Niederganges von Byzanz, des Schwarzen Todes, der französischen Revolution, von unserer Gegenwart nicht zu reden, sind dafür Beweise genug. So begreifen wir das Wort der Epikureer in Judäa[4] wie in Griechenland und in Rom[5]: Laßt

---

[1] Forbiger, Hellas und Rom V (1878) 15 f 39 82 101. Schömann, Griech. Altertümer II (1859) 223 227 443 449. Pauly, Realenzykl. der klass. Altertumswissensch. VI 430 f. 661 f 669; III 859. Nägelsbach, Nachhomer. Theol. 196—200. Wachsmuth, Hellen. Altertumskunde II 2, 224—228. O. Müller, Orchomenos und die Minyer[2] 162 f. Hermann, Gottesdienstl. Altertümer der Griechen II[2] 157 f. Lafaulx, Studien 244—249. Limbourg-Brouwer, Histoire VI 217 ff; État II 535 ff. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen 444 ff. Sepp, Heidentum II 108—139. Beispiele aus der spätrömischen Zeit bei Lubbock, Entstehung der Zivilisation (v. Passow) 305. Ausführlich darüber im zweiten Bande.

[2] August., Ps. 33, 2, 8. [3] Thucyd. 2, 53.

[4] Is 22, 13. Prd 5, 17. Weish 2, 6. 1 Kor 15, 32.

[5] Horat., Sat. 2, 6, 93 ff; Carm. 1, 7, 30 ff; 18, 4; 2, 11,

uns essen und trinken, morgen ist's mit uns zu Ende! In Ägypten ließen sie ein Totenbild bei Tisch herumgehen, um sich durch dessen Anblick zu größerer Lust beim Gelage zu entflammen[1], eine Sitte, die sich fast überall wiederfindet, bei den Römern der schlimmsten Tage[2] wie bei den Arabern[3] und bei den Mexikanern[4].

Was sollen wir also daraus für einen Schluß ziehen? Daß den Alten in der Tat auf Erden so wohl war, wie unsere Humanisten uns einreden wollen? Darüber hätten wohl die Alten selber am meisten gelacht. Einer der edelsten aus ihnen möge uns den Schlüssel zur Erklärung dieser Erscheinung bieten, einer, der inmitten der glanzvollsten Tage lebte, einer, der den olympischen Zeus geschaut, das größte Glück, welches der Grieche zu kennen vorgab, einer, der die olympischen Spiele und den Glanz der großen panathenäischen Prozession mitgefeiert hat, selber eine der begeistertsten Dichternaturen. Wir meinen Plato. Er findet darin eine Erinnerung an jenen Hang der Verbrecher, sich die letzten Tage vor der Vollstreckung des Urteils mit Essen und Trinken und mit noch schlimmeren Vergnügungen zu versüßen[5]. Mögen darum die, welche es glauben können, glauben, daß dieses ewige Begehen von Festen ungetrübte Ruhe der Seele bedeute, wir werden uns vor dieser Täuschung zu bewahren wissen. Offenbar hat auch hier Augustinus das Wahre gesagt, wenn er

17; Ep. 1, 11, 23. Pers. 5, 151 ff. Antholog. Palat. 7, 32 452; 11, 23 25 28 53 55 56 60 62 u. ö.

[1] Herodot. 2, 78. Plutarch., Conviv. sept. Sap. 2; Is. et Osir. 17. Uhlemann, Ägypt. Altert. II 285. Maspero-Petschmann, Geschichte der morgenländischen Völker 41. Sharpe-Gutschmid, Geschichte Ägyptens I[2] 124. Duncker, Geschichte des Altertums I[3] 182. [2] Petron. 34.

[3] Kremer, Kulturgesch. des Orients unter den Kalifen II 352 ff.

[4] Wuttke, Geschichte des Heidentums I 286.

[5] Plato, Phaedon 65, p. 116, e.

meint, ein solches Treiben verrate einen Gladiatorengeist, oder wie wir sagen, einen Galgenhumor, eine Armensünderstimmung. Kann man ja doch zu allen Zeiten die gleiche Beobachtung machen, daß die, welche sich unrettbar und hoffnungslos verloren wissen und die dabei eines höheren Aufschwunges entbehren, sich entweder stumpf wie das Tier in das Unvermeidliche ergeben oder die letzten Augenblicke mit allen Genüssen und Ausschweifungen zu übertäuben suchen[1].

18. Weit entfernt davon, daß wir in dem Leben der Alten jene Harmonie, jenes Glück, jene Vollkommenheit finden, von der uns ihre unberufenen Lobredner immer erzählen, müssen wir also umgekehrt mit einem der größten Kenner des Altertums der Wahrheit Zeugnis geben und sagen: „Wir verkennen nicht das Große und Erhabene in der Geschichte der Hellenen; wir geben zu, daß manches besser war als in unsern Staaten, als in dem bis zum Abscheu verderbten römischen Reich, in dem knechtisch niedergebeugten Morgenlande; aber vieles war auch schlechter als das Unsrige. Nur die Einseitigkeit oder Oberflächlichkeit schaut überall Ideale im Altertum. Die Lobpreisung des Vergangenen und die Unzufriedenheit mit der Mitwelt ist häufig bloß in einer Verstimmung des Gemütes gegründet oder in Selbstsucht, welche die umgebende Gegenwart gering achtet und nur die alten Heroen für würdige Genossen ihrer eingebildeten eigenen Größe hält. Es gibt Rückseiten, weniger schön als die gewöhnlich herausgekehrten. Betrachtet das Innere des hellenischen Lebens im Staat und in den Familienverhältnissen, ihr werdet selbst in den edelsten Stämmen, zu welchen Athen ohne allen Zweifel gerechnet werden muß, ein tiefes sittliches Verderben bis ins innerste Mark des Volkes eingedrungen finden. Zwar gewährten ihre freien Staatsformen und die kleinen unabhängigen Massen, in

[1] August., Sermo 20, 3; In Ps. 70, 1, 1: gladiatorius animus.

welche die Völker zersplittert waren, mannigfache Anregungen für das Leben, aber sie wurden zugleich Anlaß zu unzähligen Leidenschaften, Verwirrungen und Bosheiten. Rechnet man endlich die großen Geister ab, die, in der Tiefe ihres Gemütes eine Welt einschließend, sich selbst genug waren, so erkennt man, daß die Menge der Liebe und des Trostes entbehrte, die eine reinere Religion in die Herzen der Menschen gegossen hat. Die Hellenen waren im Glanze der Kunst und in der Blüte der Freiheit unglücklicher, als die meisten glauben; sie trugen den Keim des Unterganges in sich selbst, und der Baum mußte umgehauen werden, als er faul geworden war“ [1]. So August Böckh, gewiß kein Verächter des Altertums.

Ähnlich spricht sich Friedländer aus: „Es ist eine verbreitete Ansicht, daß für die Menschen des Altertums dieses Leben deshalb einen höheren Wert gehabt habe, weil ihre Hoffnungen auf das Jenseits weder so felsenfest noch so hell leuchtend sein konnten als die der Christen. Aber der Gesamteindruck der griechischen und der römischen Literatur bestätigt diese Ansicht keineswegs. Die angeborne Lust am Dasein, genährt an der Schönheit des Menschenlebens, ist allerdings echt antik. Aber sie ist nur der eine Pol der antiken Weltanschauung, dem als der andere eine aus tiefster Empfindung menschlichen Elendes und menschlicher Hilflosigkeit entspringende Resignation gegenübersteht, deren bald schmerzliche bald ergebungsvolle Äußerungen sich wie ein roter Faden durch die ganze antike Literatur ziehen. Schon Homer, dem der Gedanke an das Jenseits so völlig trostlos erschien, läßt den höchsten Gott sagen: Von allem, was auf Erden atmet und kriecht, ist nichts jammervoller als der Mensch. Aber wenn er noch glaubte, daß im Saale des Zeus zwei Fässer stünden, eines mit den guten, das andere mit den bösen Gaben, so sind es bei den Späteren

[1] Böckh, Die Staatshaushaltung der Athener I² 791 f.

zwei Fässer des Bösen, nur eines des Guten, und dem Simonides erschien das Menschenleben so von Übeln erfüllt, daß zwischen Leiden und Leiden nicht einmal die Luft einzudringen vermöge. Es ist gerade die Zeit der Jugend- und der Mannes-kraft des griechischen Geistes, in welcher sich in mannigfachen Formen der trübe Gedanke wiederholt: das beste Los sei, gar nicht geboren zu werden, das nächstbeste, sobald als möglich nach der Geburt zu gehen, woher man kam. Jung rufen die Götter, wen sie lieben, aus der Welt, heißt es bei Menander, dem geistvollen Dichter der alexandrinischen Epoche, aus dessen Fragmenten uns ganz vorzugsweise der gedämpfte Ton einer resignierten Lebensauffassung entgegenklingt. Überall erscheint als des Menschenlebens Zwillingsschwester Traurigkeit und der als der glücklichste, der ohne Kummer der Welt Erhabenheit geschaut habe und eilig dann dorthin zurückgekehrt sei, wo er nichts mehr davon sieht. Auch in der römischen Literatur fehlt es keineswegs an Äußerungen verwandter Natur. So hat Cicero seinen Hortensius mit der Betrachtung über die Eitelkeit und Unseligkeit der Menschen geschlossen, die schon angeführt worden ist. Wie sich bei Plinius das Gefühl der Unseligkeit bis zur Sehnsucht nach der Vernichtung steigerte, ist ebenfalls bereits erwähnt. Und wenn einem Mark Aurel die Übel des Lebens bedeutungslos waren, so waren ihm auch dessen Güter eitel, morsch und gering, das Leben selbst ein Krieg und der Aufenthalt für einen unsteten Gast, seine Zeitdauer ein Punkt, vor und hinter uns der endlose, alles verschlingende Abgrund“ [1].

19. Ja, das ist die Wahrheit über das Altertum. Darüber lassen uns die Alten selber nicht im mindesten im Zweifel. Wir wollen zum Beweise dessen eine Anzahl von Stellen aus griechischen Dichtern folgen lassen, wie wir sie fast ohne Aus-

[1] Friedländer, Sittengeschichte Roms III [1] 651 f.

wahl aufs ungefähr herausgegriffen haben. Wollte man es absichtlich darauf anlegen, die alten Zeiten recht schwarz zu malen, so ließen sich noch ganz andere Stücke auswählen. Indes, es ist schon das trost- und hoffnungslos genug, was wir hier gesagt finden.

Bald nach Homer, also in einer verhältnismäßig reinen Zeit, führt bereits Hesiod die im früheren und späteren Heidentum so viel gebrauchte Ansicht von den vier Weltaltern poetisch durch und schildert dabei den Zustand der damaligen Welt, des eisernen Zeitalters, in den betrübenden Worten:

Längst schon sind zum Himmel entflohn vom Antlitz der Erde
Und aus der Menschen Näh' die Frömmigkeit wie auch die Wahrheit,
Sich verhüllend vor Scham und vor Furcht, daß dem Weiß ihrer Kleidung
Drohe Gefahr in dem Schmutz der Erde. Nur bittere Leiden
Blieben der Menschheit zurück, für die kein Trost noch Errettung[1].

Ein trauriger Anfang griechischer Lebensauffassung. Aber der Fortgang ist noch düsterer. Ein eiserner Himmel wölbt sich über der Welt bei Äschylus. Großartige Melancholie überzieht ihn bei Sophokles. Bei Euripides streift es schon hart an Pessimismus und Verzweiflung, wenn der Chor singt:

Welch grauses Schicksal drückt auf mich!
Da stehen Priester am Altar
In Menge, doch nicht einer schafft
Mir Schutz vor Fluch und Gottes Zorn.
Es raucht der Tiere Opferblut
Empor zum Himmel vom Altar;
Verschlossen bleibt der Himmel doch,
Es steigt kein Trost von dort herab[2].

So urteilen über das Leben die ernstesten und edelsten Geister in der klassischen Zeit, in der Blüte Griechenlands. Dann brauchen wir uns nicht zu wundern, wenn niedrigere Seelen um so niedrigere Lebensanschauungen kundgeben, je

[1] Hesiod., Op. 195 ff (Lehrs).
[2] Euripid., Alcestis 118 ff 134 ff (Fix).

weiter es abwärts geht. Es kann nichts Lehrreicheres geben als eine kleine Blumenlese solcher Äußerungen aus der griechischen Anthologie, dieser unerschöpflichen und viel zu wenig ausgebeuteten Fundgrube für die Kenntnis des wahren griechischen Geistes. Wie stellen hier einige ohne jede weitere Bemerkung über ihren Inhalt zusammen.

Beginnen wir mit Äsop. Mit den Tieren stand er gut, mit sich und mit den Menschen weniger. Denn also singt er:

O Leben voll tausend Sorgen,
Wie gerne entränne ich dir,
Wär' ich nur vorm Tode geborgen!
So aber ist schrecklich mir,
Das Leben geduldig zu tragen,
Und schrecklich auch, ihm zu entsagen.

Schön ist, was wir außen gewahren,
Die Erde, die Sterne, das Meer;
Doch was wir selber erfahren,
Ist Schmerz und von Sorgen ein Heer;
Und will uns was Gutes nur grüßen,
Gleich müssen wir bitter es büßen [1].

Ihm lassen wir ein paar ungenannte Dichter aus der mittleren Zeit folgen, die sich also äußern:

Woher bin ich? Wer sagt, wozu ich leb' allhier?
Wie soll ich das verstehn, ich, stumpfer als das Tier?
Erst war ich nicht, ich ward, werd' wieder, was ich war,
Ein Nichts, und so wie ich, die ganze Menschenschar;
Drum reicht mir her den Wein, den Bringer rechter Lust,
Der ist der wahre Trost der sorgenschweren Brust [2].

Trink und laß es dir wohl sein, denn was dir morgen begegnet,
Weiß kein Mensch, drum laß all diese Hast, diese Müh'.
Iß und gib, tu andern wohl und mach es wie alle;
Ob man lebt oder stirbt, kommt doch auf eines hinaus.
Kurz ist das Leben, nur was du genossen, gehört dir zu eigen,
Läßt du was übrig im Tod, nimmt es ein andrer dir weg [3].

[1] Anthologia Palatina 10, 123.
[2] Ebd. 10, 118. [3] Ebd. 11, 56.

Da haben wir ja die gefeierte heitere Lebensphilosophie des Griechen in leibhaftiger Form! Nun denn: wie fuhr der Grieche mit dieser seiner Lust am Irdischen, und was hatte er davon im wirklichen Leben? Über alles Maß unverblümt gibt uns die rohe Grabschrift Antwort auf diese Frage:

Nie ward der Lust ich, nie des Weines froh;
Solang ich lebte, war ich müd' und krank,
Bis spät ich endlich in das Grab hier sank:
Verflucht wie ich seid stets ihr ebenso![1]

Das klingt nicht, als ob dieser heitere Lebensgenuß die Menschen eben besonders glücklich gemacht habe. Drum wundern wir uns auch nicht, wenn das Heidentum endlich mit Welt und Leben durch den Alexandriner Palladas, den Bewunderer der Hypatia, den Christenfeind, also abrechnet:

Dies Leben ist ein Kinderspiel,
Nur schließt das Spielen stets mit Tod;
Drum spiele, eh du kommst ans Ziel,
Sonst hast du hier und ewig Not[2].

O wie ist das Glück so flüchtig,
O wie fliegt die Zeit vorbei!
Schaffet, raffet, gaffet tüchtig,
Es ist alles einerlei;
Denn das Schicksal eifersüchtig
Schlägt euch alles doch entzwei[3].

Seh ich mit Verstandesauge,
Was dies wirre Leben tauge,
Was das für ein blindes Schicksal,
Das dem Armen nimmt die Mühsal
Und dem Reichen seinen Trost,
Da wird bald mein Denken alle,
Wandelt sich in Nacht und Galle;
Denn wer bannt des Schicksals Tücke,
Daß es nicht auch uns berücke,
Auf des Menschen Glück erbost?[4]

[1] Anthologia Palatina 7, 349. [2] Ebd. 10, 72.
[3] Ebd. 10, 81. [4] Ebd. 10, 96.

Spott ist dem Schicksal der Mensch mit seinem elenden Leben,
Dieser vor Armut und Not, jener vor Reichtum verrückt.
Wie der Knabe den Ball, so schleudert es aufwärts und abwärts
Von den Wolken zum Meer den, der ihm hilflos verfiel [1].

Aufbewahrt zum Tag der Schlachtung
Und genährt mit guter Mast,
Gleich den Schweinen, die, mit Achtung
Sag' ich's, holt der Wirt in Hast
Aus dem Stalle, wo sie wühlen
Durcheinander klein und groß,
Wenn sich Gäste hungrig fühlen —
So ist aller Menschen Los [2].

20. Dies das wahre Heidentum. Freilich ein anderes Heidentum, als man es gewöhnlich schildert, und ein erschrecklicher Gegensatz zu dem freundlicheren Bilde, das, wie wir im dritten Bande sehen werden, das christliche Mittelalter von sich selber entwirft. Aber ob auch düster, es ist jedenfalls das wirkliche Altertum, so, wie es sich selber schildert. Wir fühlen nicht den Beruf in uns, es deshalb zu verdammen. Dazu haben wir zu viel Mitleid mit ihm. Aber es heilig sprechen oder auch nur selig preisen und beneiden können wir auch nicht. Wir können doch der Wahrheit nicht ins Gesicht schlagen, wie die Henkersknechte der ewigen Wahrheit. Daß die Alten nicht glücklich waren, und daß sie, nachdem sie das Ziel des Menschen, den Glauben und die volle Hingabe an Gott, preisgegeben hatten, weder ihre eigene Vervollkommnung noch auch jemals volle Befriedigung des Herzens gefunden haben, das bezeugen sie selber auf das aufrichtigste. Würden wir sie als ganze Männer bezeichnen wollen, sie würden diesen Ehrentitel mit aller Entschiedenheit von sich ablehnen, wie ja in der Tat schon im voraus Theognis dagegen Verwahrung einlegt und erklärt:

---

[1] Anthologia Palatina 10, 80. [2] Ebd. 10, 85.

Nein, einen Mann, der wahrhaft ganz, bestrahlt nicht die Sonne
Unter dem ganzen Geschlecht, das sich auf Erden bewegt[1].

Aber selbst in diesem trüben Selbstbekenntnis des Heidentums erblicken wir eine tröstliche Wahrheit. Auch in jenen Zeiten, da Gott die Völker ihre eigenen Wege wandeln[2] und sich von ihnen suchen ließ[3], hat er sich nicht unbezeugt vor ihnen gelassen[4]. Zu diesen Bezeugungen Gottes gehörte es ganz besonders, daß sie den Stachel der Sünde fühlen mußten[5]. So konnten sie nie recht heimisch werden auf dieser schönen Erde, die des Verlockenden so vieles hat. So konnten sie im tiefsten Verfall nie völlig vergessen, daß ihre edle Natur für etwas Erhabeneres geschaffen war als für das Versinken in sinnlichem Genuß. So konnte ihnen die Sehnsucht nach einer rettenden Hand, an der sie zum wahren Seelenfrieden gelangten, nie ganz und gar abhanden kommen. An diese Sehnsucht knüpfte das Christentum an, darum fand es auch bei vielen eine so bereitwillige Aufnahme.

Das Endergebnis der modernen unchristlichen Kultur.

21. Die Alten, so viel steht unwiderleglich fest, wurden ihres Lebens wenig froh und erreichten nicht das Ziel, das dem Menschen zu erreichen möglich ist. Auch die Besten aus ihnen fanden nicht die Kraft, sich von dem Treiben der Welt loszumachen und den Weg zur wahren Aufgabe des Menschen und damit zur natürlichen Glückseligkeit einzuschlagen.

Wie aber steht es mit ihren Bewunderern und Nachahmern von später und von heute? Haben es die Neueren, die sich wieder auf die Wege der Alten begeben haben, vielleicht eher zu ganzen und zu glücklichen Menschen gebracht? Man sagt es und wird nicht müde, es zu wiederholen.

---

[1] Theognis 615. [2] Apg 14, 15. [3] Ebd. 17, 27.
[4] Ebd. 14, 16. [5] Vocat. gentium 1, 4.

Das Altertum allein, behauptet man, habe wahre Humanität angestrebt. Mit seinem Untergang sei auch sie der Barbarei gewichen. Fast zwei Jahrtausende habe dann die Welt im Zustand innerer Zerrissenheit gelebt. Begreiflich auch. Denn auf der einen Seite das Streben nach überirdischen Zielen, auf der andern die nie völlig ausrottbaren Anforderungen der sinnlichen Natur — welche Folgen habe diese Zwitterstellung nach sich ziehen können als Unfrieden und ungleichmäßige Entwicklung der menschlichen Kräfte?

Endlich hätten, so heißt es weiter, die Erneuerer des modernen Geistes, unsere Dichter voran, dieser unhaltbaren Doppelstellung zwischen Natürlichem und Übernatürlichem entsagt und den Menschen gleich den Alten, wie L. Feuerbach sagt, als rein natürliches Wesen auf das Diesseits konzentriert, mit der einzigen so einfachen Aufgabe, das Leben auf Erden zu veredeln und seinen Platz hier mit Würde auszufüllen. Und sofort habe sich gezeigt, daß dies der wahre und allein mögliche Weg zur Vollendung und zur Glückseligkeit für den Menschen sei. Den Beweis hätten unsere großen Geistesfürsten vor allem an sich selber geliefert. Denn seit den glänzenden Tagen des Altertums habe die Welt keine so großartigen, so harmonisch in sich vollendeten, so wahrhaft ganzen Menschen mehr erlebt als diese unsern modernen Halbgötter voll klassischer Ruhe und olympischer Selbstgenügsamkeit, Goethe, Schiller, Humboldt, und wie sie alle heißen.

22. Das sind starke Worte, und sie dürften mit kräftigeren Beweisen ausgestattet auftreten, wenn wir ihnen Glauben schenken sollten. Leider fehlt es schon dem Vordersatz, auf den diese Beweisführung gegründet ist, an jeglicher Wahrheit. Wenn es um die vorgegebene Vollkommenheit und Glückseligkeit der Alten so übel stand, wie wir es eben gefunden haben, dann liegt von vornherein die Vermutung nahe, es könne den

Neueren nicht wohl besser ergangen sein dadurch, daß sie zur alten heidnischen Lebensauffassung zurückkehrten.

Es fehlt aber auch dem Untersatz an Wahrheit. Denn gesetzt auch, das Altertum wäre in seiner Art vollkommen glücklich gewesen, so könnte sich doch die Neuzeit nie mehr in dessen angeblich so beneidenswerte Lage zurückversetzen, aus dem einfachen Grunde, weil sie nie und nimmer auf den Standpunkt des Altertums zurückkehren kann. Es ist lange nicht so schlimm, wenn einer sein wahres Ziel nie recht kennen gelernt hat, wie das vom Altertum gesagt werden muß. Er wird unter diesen Umständen zwar nicht vollkommen glücklich sein, aber doch auch nicht so unglücklich wie der, welcher weiß, daß es etwas Höheres gibt und daß es erreichbar ist, und der es dann gleichwohl durch seine Schuld verliert. Das letzte aber gilt von denen, die heute zum Heidentum zurückkehren wollen. Sie verlieren das übernatürliche Ziel und erlangen das natürliche auch nicht.

Darum sagen wir, daß es für die Neueren, die vom Christentum abfallen und zum Heidentum zurückkehren, unmöglich ist, die Alten auch nur auf dem rein natürlichen Gebiete zu erreichen und der, wenn auch unvollkommenen, natürlichen Tugend und Glückseligkeit teilhaftig zu werden, zu der sich jene erschwungen haben[1]. Auch die Alten haben ihr Ziel nicht erreicht. Sie sagen uns das, wie wir gesehen haben, tausendmal mit dem bittersten Ausdruck der Nichtbefriedigung. Aber da sie vielfach guten Glaubens waren, bewegten sie sich auf ihrem Gebiete wenigstens unbefangener und erreichten deshalb manches, was uns für immer unerreichbar bleibt, wenn wir mit bewußter Verleugnung des Vollkommeneren, das wir inzwischen kennen gelernt haben, zu ihnen zurückkehren.

[1] Ez 20, 32.

Wir werden diese wichtige Wahrheit oft bestätigt finden. Vorerst einmal darin, daß die gedachten Nachbeter der Alten eine noch größere Zerrissenheit und Unglückseligkeit kundgeben, als wir selbst im Altertum gefunden haben. Dies zu zeigen ist für jetzt unsere Aufgabe.

23. Die Feinde des Christentums mögen die Natur so hoch erheben, wie sie wollen, und die übernatürliche Ordnung noch so tief herabsetzen, sie werden doch nie den Satz hinwegleugnen können, den ein arabischer Dichter in die Worte kleidet:

Zwei Naturen hat das Menschenkind,
Gut und böse, die sich feindlich sind[1].

Diesen Zwiespalt innerhalb der menschlichen Natur selbst hat das Christentum nicht geschaffen. Ihn hat auch die Welt vor ihm gefühlt — die alte Literatur hat uns das soeben bezeugt —, und jeder, ob Christ, ob Nichtchrist, bringt ihn mit zur Welt. Wir wissen schon, daß er nicht zur wahren Natur des Menschen gehört, so wie sie ursprünglich aus Gottes Hand hervorgegangen ist. Aber tatsächlich ist er da, und jeder muß mit ihm rechnen.

Wiederum ist eine zweite Wahrheit, die ebenfalls keine Vergessenheit und keine Leugnung aus der Welt schafft, jene, die der griechische Dichter mit den Worten ausdrückt:

Ihre Glückseligkeit fliehn, die nur nach dem Irdischen streben
Und die Gottes Gebot aus dem Sinn und dem Herzen sich schlagen.
Nur wer diesem gehorcht, wird edel sein Leben vollenden[2].

Auch diese Wahrheit hat nicht erst das Christentum erfunden. Jeder, der in diese Welt kommt, findet sie in seiner Vernunft und in seinem Gewissen. Das Christentum hat diese wie so viele andere Sätze der natürlichen Erkenntnis nur bestätigt,

[1] Abû l'Atâhya (Kremer, Kulturgeschichte des Orients II 375). S. auch oben Note zu Nr 16.

[2] Cleanthes, Hymn. in Iovem 23 ff (Mullach, Fragm. philos. Graec. I 151).

von neuem eingeschärft, von Irrtümern gereinigt. Aber christliche und Offenbarungswahrheiten im eigentlichen Sinne können sie nicht genannt werden. Darum gelten sie selbst für die, welche nie von der christlichen Offenbarung gehört haben; desto mehr für jene, welche ihr den Rücken kehren, um sich zum Heidentum zurückzuwenden und so, wie sie glauben, der Überlast des christlichen Gesetzes zu entkommen.

Demgemäß hat jeder, der das natürliche Ziel menschlicher Vollkommenheit und Glückseligkeit erreichen will, eine dreifache Aufgabe. Er muß erstens die natürlichen Kräfte seines ganzen Wesens in Tätigkeit versetzen und durch deren Gebrauch vervollkommnen. Er muß zweitens alle bösen, unedeln Triebe in sich ausrotten oder läutern. Er muß endlich drittens sein ganzes Wesen auf Gott hinrichten, sein ganzes Leben in den Dienst Gottes stellen, indem er sich bestrebt, alle Gesetze Gottes, die er in seiner Vernunft und in seinem Gewissen vorfindet, zur Ausführung zu bringen.

Auf diesen drei Voraussetzungen beruht die wahre menschliche Kultur — von der übernatürlichen sehen wir hier ab. Es darf keine menschliche Kraft und keine menschliche Pflicht vernachlässigt werden, weder Verstand noch Wille oder Herz, weder innerliche Ausbildung noch äußerliche Bildung, weder die Berücksichtigung Gottes noch der eigenen Persönlichkeit noch der menschlichen Gesellschaft. Da aber erfahrungsgemäß ein tiefes Verderben in die menschliche Natur eingedrungen ist, so verlangt die gesunde Natur, daß ihr dagegen Hilfe geschafft werde, sonst kann sie ihre Aufgabe nicht erfüllen. Und weil endlich die Natur sich nicht selber genügt, sondern sich nur an ihrem Ziel vervollkommnet, so ist es abermals eine Forderung der Natur, daß der Mensch aus allen seinen Kräften strebe, sich diesem Ziel, das heißt Gott, durch Erfüllung seines Willens und durch Nachahmung seiner Vollkommenheiten ähnlich zu machen. Versteht er sich zu alle dem, so ist er auf dem Wege,

besser und glücklicher zu werden; wo nicht, so muß er sich verschlimmern und es um den Preis seiner wahren Vollendung und Glückseligkeit zahlen.

24. Das alles sind, man kann es nicht oft genug sagen, Lehren, die ganz unabhängig vom Christentum feststehen.

Manche glauben sich diese vom Halse schaffen zu können, mit dem kurzen Worte auf das Übernatürliche wollten sie sich nicht einlassen. Aber hier ist vom Übernatürlichen nicht im entferntesten die Rede. Das Christentum lehrt freilich auch übernatürliche Wahrheiten und Pflichten, wie es ein übernatürliches Ziel kennen und erreichen lehrt. Aber das alles ist ganz anderer Art als das, wovon hier die Rede ist. Der Wahrheiten jedoch und der Pflichten und des Zieles, wovon wir jetzt reden, wird einer dadurch nicht ledig, daß er behauptet, ihn gehe das Übernatürliche nichts an.

Es gibt gar viele übersinnliche Wahrheiten, es gibt hohe sittliche Pflichten, es gibt ein über dieses Leben hinausreichendes Ziel, und das alles geht den Menschen an, auch wenn er vom Übernatürlichen nicht das geringste weiß. Denn dies ist alles durchaus *natürlich*. Übersinnlich ist noch lange nicht übernatürlich, wie metaphysisch nicht theologisch. Die Welt des Geistes, die sich den Sinnen entzieht, die aber der rein natürlichen Vernunft und dem natürlichen Gewissen des Menschen wohl erreichbar ist, kann also niemand im Ernste verleugnen. Denn dahin dringt die geistige Kraft des Menschen selber ohne höhere Nachhilfe.

Darum sind alle Wahrheiten, die wir bisher betrachtet haben, obwohl tief und erhaben, derart, daß sie *jeden verpflichten*. Daß der Mensch sein Dasein Gott verdankt, daß er ewig und unsterblich ist, daß er Gott, vor dem er Rechenschaft ablegen, von dem er Vergeltung empfangen wird, dienstschuldig ist, das alles und vieles andere sind durchaus natürliche Wahrheiten. Deshalb binden sie alle, welche die menschliche

Natur an sich tragen. Und solange es einem nicht gelingt, sich der menschlichen Natur zu entledigen, ist er zu ihrer Beobachtung im Gewissen gehalten.

Es bleibt also dem Menschen nur die Wahl, entweder in Wahrheit seiner Natur gemäß zu leben und dann auch Gott, das Ziel seiner Natur, anzuerkennen mit allen Pflichten, die dieses Zugeständnis auferlegt, oder seiner Natur, seiner Vernunft, seinem Gewissen Gewalt anzutun.

Daher ist es unmöglich, daß einer Gott, das Ziel des Menschen, vernachlässige oder leugne und die ihm schuldigen Pflichten vernachlässige, ohne daß er einerseits sich selber der Glückseligkeit beraube, die nur durch Erreichung des wahren und letzten Zieles errungen werden kann, und ohne daß er anderseits seine bessere Natur verkümmern lasse.

Niemand braucht sich daher zu wundern, daß die Geschichte und die Kultur der vom Christentum abgefallenen modernen Menschheit so viel Unnatur, darum auch so viel Unbefriedigendes in sich schließt. Mit Unrecht klagt die Welt darüber. Wer den Herrn und das Ziel der Natur angreift, der vergreift sich an der Natur selber. Wer aber der Natur Gewalt antut, der hat es sich selber zuzuschreiben, wenn sie sich an ihm rächt und ihm mit Unseligkeit vergilt[1].

Damit haben wir das Schicksal aller gottvergessenden Kultur ausgesprochen. Von der alten war bereits die Rede. Ein kurzer Blick auf die neue wird zeigen, daß sie es noch viel weniger ungestraft zu stande gebracht hat, sich der ewigen Weltordnung Gottes zu entziehen.

25. Vor allem rächt sich der Abfall des modernen Geistes von der religiösen Weltanschauung dadurch, daß die Welt das höchste, das allein wahre Ideal verloren hat. Es gibt nur drei Ideale: das Wahre, das Gute und das Schöne. Diese

[1] Weish 5, 18; 16, 24.

drei aber sind eins, weil sie, wie Plato sagt, in Gott vereint sind[1]. Er ist Vorbild, Urheber und Maß alles dessen, was gut, wahr und schön ist[2]. Als das höchste Gut ist er auch die höchste Wahrheit und die höchste Schönheit[3]. Er ist das Ideal aller Ideale, der Anfang, die Mitte, das Ende alles Edeln, alles Erhabenen, alles Großen[4]. Ohne Gott also nichts Wahres, nichts Gutes, nichts Schönes, ohne Gott kein Ideal.

Dies ist trotz aller Verirrungen die unerschütterliche Überzeugung des Heidentums. Das Altertum hat dadurch gefehlt, daß es sich das göttliche Wesen zu handgreiflich, zu augenscheinlich vorstellte, daß es gewissermaßen die Welt zu voll von Gott dachte. Eine Leugnung Gottes aber war ihm fremd. Atheisten hat es damals nur wenige gegeben, und diese wurden mit einer Verachtung gestraft, daß man sieht, ihr Verbrechen habe für das abscheulichste gegolten, das man kannte. Man darf sagen, daß das Glaubensbekenntnis des Aratus im Namen des ganzen Altertums abgelegt ist:

Mit Gott den Anfang! Niemals soll beginnen
Ein Ding, es sei sein Name denn dabei.
Von Gott ist alles voll, das Haus von innen,
Das Lärmgewühl des Marktes vielerlei;
Es mahnt das Meer uns wie der Festung Zinnen,
Zu beten stets, daß er uns hilfreich sei[5].

Wie ganz anders die Stimmführer der modernen Kultur und Literatur! Indes die Alten die Welt zu voll von Gott machten, haben die Neueren selbst den Himmel, wenigstens den Himmel der Ideale, leer von Gott gemacht. Simrock hat leider recht gehabt, als er gegen sie das scharfe Wort schleuderte:

[1] Plato, Politicus 16, p. 273, c.
[2] Plato, Rep. 2, p. 379, b; Leg. 4, p. 716, c.
[3] Plato, Philebus 41, p. 65, a.
[4] Plato, Leg. 4, p. 716, a.
[5] Aratus, Phaenom. 1—4.

Wir haben es mit modernen Heiden zu tun, die keinen Himmel voll Götter haben, dafür aber, daß sie kein Jenseits kennen, das Diesseits mit Teufeln erfüllen möchten. Diesen gegenüber erscheinen die alten Heiden sittlich, fromm und gläubig, ja das alte Heidentum wird für uns hehr und heilig[1].

Das sind in Wahrheit noch die besten unter den führenden Geistern der Gegenwart, die Gott aus dem Wege gehen und sich scheuen, seinen Namen auszusprechen, gerade als wäre es ein unziemliches Wort, dessen sich ein anständiger Mensch schämen müsse. Ein scharf treffender Geist hat über Alexander von Humboldt gesagt, er komme ihm vor wie einer, der Haus und Bibliothek und Sammlungen und Park eines großen Herrn besichtige, es aber nicht der Mühe wert finde, dem Herrn seine Karte hinaufzusenden. Leider fehlt den meisten Führern der modernen Literatur dieser Sinn für Anstand. Und wir dürfen noch von Glück sprechen, wenn sie Gott vornehm mit Stillschweigen beiseite lassen. Denn was unsere Literatur beseelt, das ist vielfach nicht mehr bloß Gleichgültigkeit gegen Gott, sondern wahrer Gotteshaß. Die dritte französische Republik hat den Namen Gott sogar in Schulausgaben der alten Klassiker ausmerzen lassen. Selbst die Heiden sind also manchen Lehrern der modernen Kultur noch zu christlich gewesen.

Wenn nun aber selbst nach der Überzeugung des Altertums die Ideale dem Glauben an Gott entspringen, dann läßt sich leicht ermessen, welche Ideale einer Kultur und einer Literatur bleiben mögen, die als erste Bedingung vornehmer Geistesbildung die Leugnung oder doch die Vernachlässigung Gottes aufstellt. Es ist schon schlimm, wenn Goethe und Schiller, nicht die sagenhaften Heroen, sondern die geschichtlichen Menschen Goethe und Schiller, so bittere Seufzer darüber ausstoßen, daß der unästhetische Christengott die schönen Götter Griechen-

[1] Simrock, Deutsche Mythologie[2] 166.

lands entthront habe, oder vielmehr die cyprische Unholdin, denn die übrigen scheinen sie nicht so viel zu vermissen! Aber es ist noch schlimmer, wenn Byron, Shelley, Proudhon und so viele andere für jede Art von Glauben, von Gottesdienst und Gottesfurcht nur die trotzigen Worte haben:

Wofür denn soll ich fromm sein? Für den Kampf
Mit allen Elementen, eh' sie reichen
Das Brot zur Nahrung? Wofür dankbar sein?
Dafür, daß Staub ich bin und kriech' im Staube,
Bis wieder Staub ich werde? Bin ich nichts,
Soll ich für nichts ein Heuchler sein?[1]

Und es ist vollends ungeheuerlich, wenn ein Immermann straflos, ohne vom öffentlichen Unwillen erdrückt zu werden, die furchtbaren Lästerworte veröffentlichen kann, die so oft von den Allermodernsten, wie besonders von Barlow in der „Kreuzigung des Menschen", wiederholt worden sind:

Du endlich, lieber Gott, gehörst
Zu denen auch, die mich verletzet;
Hast, ohne mich zu fragen erst,
Mich auf den Sündenball gesetzet;
Doch wie du dich an mir vermessen,
Es sei vergeben dir, vergessen[2].

Und dann wundert man sich darüber, daß die Jugend keine Ideale mehr kenne noch achte, daß das Leben so öde, so unbefriedigend, so unerträglich werde, daß selbst das gemeine Volk den Glauben und die Achtung vor allem Höheren verloren habe, daß sich die unzufriedenen Stürmer zum allgemeinen Umsturz anfeuern mit den gräßlichen Worten:

Fluch dem Gott, dem blinden, dem tauben,
Zu dem wir vergeblich gebetet im Glauben,
Auf den wir vergeblich gehofft und geharrt!
Er hat uns gefoppt, er hat uns genarrt[3].

---

[1] Byron, Kain (Böttger VII 203).
[2] W. Menzel, Deutsche Dichtung III 405.
[3] Wichern, Die innere Mission[2] 176.

26. Diese Verwunderung zeigt nur, daß die Menschen blind genug sind, um zu glauben, man könne Ideale festhalten ohne das wahre Ideal, man könne Sitte und Ordnung aufrecht halten ohne die Unterwürfigkeit unter das alleinige Ideal, mit andern Worten, ohne den Dienst Gottes, ohne Religion.

Aber nein. Wie die Ideale, so das Leben. Wer Gott leugnet, der leugnet alles, was hoch, was edel, was rein, was gut, mit einem Wort, was ideal ist. Was bleibt aber dann noch für das sittliche und für das öffentliche Leben übrig, wenn man den Glauben und die Hingebung an den weggeworfen hat, den selbst der heidnische Dichter nennt

Geber von allem, was recht und gerecht?[1]

Teilweise leuchtet es freilich der Welt selber ein, daß die Menschheit ohne Religion nicht bestehen kann. Darum sagt sie gerne: Nun ja, das Volk braucht Religion. Ideale sind ihm unzugänglich. Seine einzige Stütze sind die Krücken des Glaubens. Wer ihm diese nimmt, der hat es zu verantworten, wenn es zur Bestie wird. Anders bei uns, den Gebildeten. Wir haben Ideale genug, um Religion missen zu können. Das ist eben die Wirkung der modernen Bildung, daß sie uns stark und ideal genug macht, um das Leben zu ertragen, ohne uns durch den Glauben zu erniedrigen.

Hohe Worte, stolze Worte, leider eitle, leere Worte! Daß der Mensch Ideale, starke Ideale braucht, um das Leben zu ertragen, das ist wahr. Daß aber wahre, dauerhafte Ideale nur die religiösen sind, das ist ebenso wahr. Und zwar gilt das für alle ohne Ausnahme. Religiöse Stützen kräftigen, ja verklären auch den ungebildeten Menschen in seinem harten Alltagsleben. Aber wo sie fehlen oder wo sie durch rein irdische Zwecke ersetzt werden, da weist das Denken und das Treiben selbst begabter, bedeutender Männer eine Niedrigkeit, ja manch-

[1] Silius Ital., Bell. pun. 6, 476.

mal eine Gemeinheit auf, deren der schlichteste Christ unfähig ist, solange er Glauben hat.

Ohne Zweifel kannte Johann Gottlieb Fichte, selbst ein hochfliegender Geist, der in großen Augenblicken eines großen Aufschwunges fähig war, die Kraft des Menschen, und was man ihm zutrauen darf. Er glaubt aber davor warnen zu müssen, man möge sich nicht durch einzelne gute, ja selbst durch heroische Taten des Menschen zu dem Vorurteil verleiten lassen, als sei der menschlichen Natur etwas Gutes angeboren[1]. Wir haben wohl nicht nötig zu sagen, daß wir eine solche Lebensanschauung als den Tod nicht bloß aller Idealität, sondern auch aller Tugend verabscheuen. Aber konnte sich Fichte etwa nicht auf tatsächliche Beweise für seine Behauptung berufen?

Nehmen wir einen der geistreichsten Zeitgenossen Fichtes, Friedrich Gentz, den Mann, der die Völker Europas zum Befreiungskriege gegen den korsischen Despoten zu entflammen verstand. Nun, dieser selbe Mann schreibt an die Rahel: Ich möchte Ihnen die Gestalt zeigen, welche meine Weltverachtung und mein Egoismus angenommen haben. Ich beschäftige mich, sobald ich nur die Feder wegwerfen darf, mit nichts als mit der Einrichtung meiner Stuben und studiere ohne Unterlaß, wie ich mir immer mehr Geld zu Meubles, Parfüms und jedem Raffinement des Luxus verschaffen kann. Lesen möchte ich manchmal sehr gerne, ich weiß aber auf der Welt kein Buch mehr, das Reiz für mich hätte[2]. Was ist doch das Leben für ein abgeschmacktes Ding! Ich bin durch nichts entzückt, vielmehr kalt, blasiert, höhnisch, und innerlich quasi teuflisch erfreut, daß die sogenannten großen Sachen zuletzt solch ein lächerliches Ende nehmen[3]. Und doch sagt er: Stünde man mir für meine Gesundheit, ich triebe dieses Leben gerne

[1] K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie V 721.

[2] Fr. Gentz an die Rahel, 30. April 1814.

[3] 21. April 1814 (Schriften von Gentz I 172).

noch 30 Jahre. Ganz wie der siebenzehnjährige Musset von sich sagt: Mein Leben würde ich um ein paar Pfennige verkaufen, wenn nur das Sterben nicht mit dem Preisgeben dieses Daseins gleichbedeutend wäre. So aber wäre es mir eine Erquickung, könnte ich die wenigen ernsten und anständigen Gedanken, die mir geblieben sind, in Bier oder Punsch ersticken.

Sind das keine gebildeten Männer? Und beweisen sie nicht mehr als genug, daß weltliche Bildung kein genügendes Ideal ist, um den Menschen vor Gemeinheit zu retten, geschweige zu edlerem Streben zu stacheln und glückselig zu machen?

27. Nein, Leute, die ihre Tage so schal und so frivol zubringen, nein, Frevler wie Voltaire, der alles Heilige in den Kot zieht, alles Edle und Reine verhöhnt, nein, Halbgötter wie Goethe, den seine unvergleichlichen Gaben nicht hinderten, die Zeit mit Miseleien totzuschlagen und ungezählter Herzen Lebensglück zu trüben, Genies wie George Sand und Alfred de Musset, die mit dämonischer Macht daran arbeiten, erst der Welt die heiligsten Begriffe von Sitte und von Ehre und dann sich selber gegenseitig Ehre und Anspruch auf Achtung zu rauben, nein, weltstürmende Titanen wie Lamennais und Nietzsche, nein, Menschenfeinde gleich Swift und Edgar Poe, gleich Ugo Foscolo und Schopenhauer, nein, Don Juane wie Byron und Puschkin, verbitterte und verschmachtende Zweifler nach Art von Leopardi und Shelley, nein, ewige Juden wie Rousseau, mit einem Worte, die Führer der modernen glaubenslosen Kultur, sie waren weder mustergültig in ihrem Leben noch glücklich in ihrem Geschick. Das wäre schwer zu glauben, auch wenn sie es uns mit tausend Eiden versichern würden.

Aber sie sagen uns etwas anderes. Hören wir einen der begeistertsten Schwärmer für das Altertum, einen Idealisten, von dem man sagen kann, daß er als Opfer der Verehrung für die Alten erlag, daß die Verachtung gegen das Barbarengeschlecht, unter dem er zu leben genötigt war, bei ihm zur

Geisteskrankheit wurde. Wir meinen Hölderlin. Unfähig, der Welt zu entweichen, die in seinen Augen alle Schuld an seinem Mißvergnügen trug, ohnmächtig, den Himmel auf die Erde zurückzuführen, den Himmel, der, wie er fest und steif glaubte, vor den Tagen des finstern Christentums hier zu Hause war, wütete er gegen Tatsachen, die er nicht mehr ungeschehen machen, und eiferte für die Wiederbelebung einer Kultur, die er nicht mehr zurückrufen konnte. Die Stimmung, in der er sich dabei befand, gibt am besten sein eigener Ausdruck wieder: Ich friere und starre in den Winter hinein, der mich umgibt; eisern mein Himmel, ich selber steinern[1]. So verzappele ich mich gleich einer Gans, die, mit platten Füßen im modernen Sumpfwasser stehend, ohnmächtig zum heitern griechischen Himmel emporflügelt[2]. Ein seltsames Bild für das vollkommene und glückliche Menschenwesen, das, wie man uns beständig vorsagt, durch die Rückkehr zur antiken Lebensanschauung, durch die Vertauschung der Religion mit Humanitätskultus und der strengen christlichen Moral mit dem Dienste des Schönen hervorgebracht werden soll!

Wir wüßten nicht, wie man treffender beweisen könnte, was wir bereits gesagt haben, daß man durch die Konzentration auf das Diesseits wohl das übernatürliche Ziel verieren, das natürliche dagegen nicht erreichen kann.

Leider war der Unglückliche nicht der einzige, dem dieser Versuch so übel glückte. Gerade Feuerbach, der jene berüchtigte Parole ausgegeben hat, lebte in ähnlicher Stimmung. Man kann aber behaupten, daß unter seinen Schülern, den Studenten des Diesseits, wie er sie nannte, kaum einer besser daran war. Infolgedessen hat sich, wie Julian Schmidt sagt, bei den meisten die Idee festgesetzt, das Kennzeichen eines be-

[1] Hölderlin an Schiller (G. W. II 137).
[2] Haym, Die romantische Schule 309.

deutenden Mannes sei ewige Verstimmung und Weltschmerz[1]. Was Ludwig Tieck von sich gesteht: Mein Leben ist leer und ohne Inhalt[2], alles ist leer und Lüge[3], das kann man nach Honeggers Urteil von den meisten Stimmführern des modernen Geistes gelten lassen[4]. Wir brauchen dabei nicht einmal an Männer zu denken, die mit ihren Gaben so zügellos gewirtschaftet haben wie Byron. Sicher spricht sein Kain nur aus, was er selber dachte und fühlte:

Ja, ich lebe,
Doch um zu sterben, und den Tod macht nichts
Mir nun gehässig als ein innerer Trieb,
Ein lästiger, untilgbarer Trieb zum Leben,
Den ich verabscheu', wie ich mich verachte,
Und dennoch nicht besiegen kann, und so —
So leb' ich: hätt' ich nimmermehr gelebt![5]

Aber auch andere, die sich nicht so weit verirrten, gerade die Abgötter der modernen Kultur, jene, die man uns ganz besonders entgegenhält, um uns zu zeigen, zu welcher Vollendung der Genius des neuen Heidentums den Menschen erheben kann, auch sie waren nicht besser daran. Sie müssen wir vor allem ins Auge fassen, um die Wahrheit kennen zu lernen. Wir meinen Goethe, den man so gerne den modernen Olympier nennt, Schiller, den Günstling der Grazien, und Alexander von Humboldt, den reich gesättigten Götterliebling voll großartigster Harmonie, wie man ihn zu preisen beliebt.

Der Beste unter ihnen ist Schiller, vielleicht auch der am wenigsten Unglückliche. Aber glücklich war er auch nicht. Er selber sagt, er wisse nur so viel, daß er noch nie glücklich

[1] Julian Schmidt, Geschichte der deutschen Literatur des 19. Jahrh., III. Bd, Widmung; vgl. Geschichte der französischen Literatur II 502.

[2] Honegger, Literatur und Kultur des 19. Jahrh. [1] 89.

[3] Ebd. 172. [4] Ebd. 30 ff 270 205.

[5] Byron, Kain (Böttger VII 106).

war, daß sein Gemüt verwüstet, sein Kopf verfinstert sei; was er aber eigentlich wolle, das wisse er nicht[1].

Humboldt, der Fürst der modernen Bildung, war noch weniger glücklich. Wie konnte er es auch sein, er, der im stande war, fast 90 Jahre alt, schlechte, ja wahrlich schlechte Witze zu machen über Unsterblichkeit, über Gewissensmahnungen und über alle die blauen Dinge jenseits des Grabes, wie er sagt, er, ein Greis, der noch mit Anwandlungen liebäugelte, mit denen er als Zwanzigjähriger nicht hätte Frieden schließen dürfen. Dafür war es denn auch gerechte Strafe, daß er sich genötigt sah, über die Verwirrnisse seines öden Lebens und über die kalte buddhistische Hölle zu klagen, in der er sich befände, und zu gestehen, wie sehr Traurigkeit und Unfriede mit der Welt täglich in ihm zunähmen[2].

Am unglücklichsten aber unter diesen war Goethe. Er macht daraus selber kein Hehl. Man hat Abhandlungen darüber geschrieben, ob Goethe glücklich war[3]. Er selber sagt nein. Und er wird das wohl am besten gewußt haben. Er gesteht, daß er Augenblicke habe, wo er sich aus dieser gebildeten Welt zu den Wilden der Südsee hinwünsche. Tagtäglich werde es schlechter. Gott müsse die Welt rein noch zusammenschlagen — dazu wäre er noch gut genug —, um etwas Besseres an ihre Stelle zu setzen. Sein eigenes Leben, versichert der Dichter, sei das ewige Wälzen eines Steines gewesen, der immer von neuem gehoben sein wollte. In 75 Jahren habe er nicht vier Wochen eigentlichen Behagens gehabt[4].

Da war er immer noch glücklicher als so manche andere. Abderrahman III., der glänzendste unter den maurischen

[1] Janssen, Schiller als Historiker [2] 180 ff.

[2] Janssen, Zeit- und Lebensbilder [1] 107 f.

[3] Julian Schmidt, Geschichte der deutschen Literatur im 19. Jahrh. I [2] 280—291.

[4] Goethes Gespräche mit Eckermann I [3] 76.

Herrschern in Spanien, der große Bauherr, den alle um das ungetrübte Glück seiner fünfzigjährigen Regierung beneideten, hinterließ Aufzeichnungen, in denen er sagte, er habe nur 14 Tage reinen Glückes genossen[1]. Ja Bilderdijk, der größte unter den neueren niederländischen Dichtern, sagte, er wisse von keinem einzigen Augenblick der Zufriedenheit mit sich[2]. Ebenso starb der Superintendent Heinrich Müller aus Rostock, noch jetzt, nach 200 Jahren, einer der beliebtesten protestantischen Liederdichter, mit dem Geständnisse, er erinnere sich nicht, einen frohen Tag auf dieser Welt gehabt zu haben[3].

Dagegen hatte Goethe immer noch gegen vier Wochen. Aber verlohnt sich das auf 75 Jahre? Deckt das die Kosten des Lebens? Wundern dürfen wir uns über ein solches Endergebnis freilich nicht. Was kann auch aus einem Leben folgen, wie er es selber beschreibt unter dem Titel „Genialisch Treiben"?

So wälz' ich ohne Unterlaß
Wie Sankt Diogenes mein Faß,
Bald ist es Ernst, bald ist es Spaß,
Bald ist es Lieb', bald ist es Haß,
Bald ist es dies, bald ist es das,
Es ist ein Nichts und ist ein Was.
So wälz' ich ohne Unterlaß
Wie Sankt Diogenes mein Faß[4].

Und was hat er mit all dem zuwege gebracht? Er hat alles Mögliche und Unmögliche getrieben und studiert, allerdings nichts gründlich noch mit Ernst. Und das Ergebnis? Er sagt es uns durch den Mund seines Faust:

Da steh' ich nun, ich armer Tor,
Und bin so klug als wie zuvor

[1] Schack, Poesie und Kunst der Araber in Spanien II 208.

[2] Jonckbloet, Geschichte der niederländischen Literatur (deutsch von Berg) II 568 576.

[3] Realenzykl. für prot. Kirche X ² 337. XIII ³ 521.

[4] Goethe, Werke II, Stuttgart 1853, 245.

Und sehe, daß wir nichts wissen können.
Das will mir schier das Herz verbrennen.
Zwar bin ich gescheiter als alle die Laffen,
Doktoren, Magister, Schreiber und Pfaffen:
Mich plagen keine Skrupel noch Zweifel,
Fürchte mich weder vor Hölle noch Teufel;
Dafür ist mir auch alle Freud entrissen,
Bilde mir nicht ein, was Rechtes zu wissen,
Bilde mir nicht ein, ich könnte was lehren,
Die Menschen zu bessern und zu bekehren.
Auch hab' ich weder Gut noch Geld
Noch Ehr' und Herrlichkeit der Welt:
Es möchte kein Hund so länger leben[1].

Das sind also die Bahnbrecher, auf die der moderne Geist schwört, das die Vorbilder, zu denen die Pädagogik jetzt uns und unsere Jugend führt, damit wir uns daran zu ganzen Menschen und zum ungetrübten Genusse des Lebens ausbilden! Der eine vergleicht sich selber mit einer gelähmten Gans, der andere gesteht, er führe ein Leben, daß es für einen Hund unerträglich wäre, der dritte fühlt sich hier schon wie in der Hölle.

Da ging nur noch die neuere Philosophie des Pessimismus ab, die uns vollends beweist, daß ein solches Leben gerade das rechte sei. Nicht bloß, daß es nicht anders sein könne, es müsse so sein, wenn es anders recht zugehe. Wer Glückseligkeit erwarte, sagt J. G. Fichte, sei ein Tor; es gebe keine Glückseligkeit, es sei keine Glückseligkeit möglich; die Erwartung einer Glückseligkeit und ein Gott, den man ihr zuliebe annehme, seien Hirngespinste[2]. Hier kann man wirklich sagen:

Immer zwar dachte der Mensch nur an sich, doch ehemals hieß es:
Wäre glücklich nur ich, andere kümmern mich nicht;
Jetzt vergessen sie so der Scham, daß sie rundweg verkünden:
Bin ich mir selber zur Qual, müssen es alle sich sein.

[1] Goethe, Faust (W. XI, Stuttgart 1854, 18 f; vgl. 72).
[2] Jodl, Geschichte der Ethik II 82.

Aus dieser Stimmung ging die Liebhaberei für den Buddhismus hervor, die Buhlerei mit dem selbstverschuldeten Elend, die jetzt die Literatur beherrscht. Ich bin selber unglücklich, namenlos unglücklich. Um mich glücklicher zu machen, dazu fehlt es mir an Ernst und an Selbstüberwindung. Andere aber dürfen auch nicht glücklicher sein. Also reden wir ihnen ein, es gebe überhaupt kein Glück, wir seien zum Elend schon durch die Geburt verdammt. Darum nehmen wir ihnen den letzten Rest von Ideal, den Glauben an ein Ziel des Menschen, damit sie, wenn sie uns nicht glauben und doch ihr Glück uns zum Trotze suchen wollen, sicher den Weg nicht finden, der allein zum wahren Glücke führt. Dies das letzte Wort der modernen, der neu-buddhistischen Philosophie. Wahrhaftig eine Philosophie, würdig eines Verdammten. Ihren kürzesten Ausdruck hat ihr der so namenlos unselige Schopenhauer gefunden, da er sagt: Es gibt nur einen angeborenen Irrtum, und der ist, daß wir da seien, um glücklich zu sein[1].

28. Hier liegt die Versuchung nahe, daß wir dem Mitleid Halt gebieten und dem gerechten Unwillen seinen Lauf lassen. Doch nein. Auch diese Ärmsten, die das Glück so sehr verscherzt haben, daß sie nicht mehr daran glauben und meinen, vor ihm als vor der größten Täuschung warnen zu sollen, auch sie, und gerade sie zumeist, verdienen unser Bedauern. Noch mehr allerdings die, welche sich von ihnen beraten lassen. Sie sind übel beraten. Wenn die Welt zum Ersatz für das Christentum, das sie abgewiesen hat, nichts Besseres zu bieten weiß als eine solche Bildung, als ein solches Endergebnis der Kultur, als solchen Lohn für die Mühe des Lebens, dann haben wir wenig Grund, sie um ihre Errungenschaften zu beneiden, aber viel Grund, sie um das zu bedauern, was sie von sich gewiesen hat.

[1] Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung II § 726.

Und doch liegt auch hier durch Gottes barmherzige Fügung in der Strafe zugleich der Hinweis auf die Heilung. Unschwer ist es zu erkennen, was Gott will, wenn er jene, die sich von ihm entfernen oder gleichgültig ihm fremd gegenüberstehen bleiben, ihre innere Leere so recht fühlen läßt. Das Heidentum hat er in alten Tagen durch jenes tiefinnerliche Mißbehagen nach vorwärts gewiesen, auf den künftigen Erlöser hin. Und heute ist das nämliche Schmerzgefühl der inneren Zerklüftung, dem keiner auf die Dauer entgeht, wenn er Gott flieht, ein nie zu übertäubender Mahnruf, den Blick nach rückwärts zu wenden, dorthin, wo in der Mitte der Zeiten der steht, welcher unser Friede ist, oder wenn jemanden diese Entfernung zu weit dünkt, auf unsere eigenen goldenen Tage, wo wir in freudiger Unterwerfung unter sein Gesetz des Friedens eine Ruhe der Seele genossen, die kein anderes Glück und keine Bildung der Erde zu ersetzen fähig ist.

Dreizehnter Vortrag.

Das Hauptmittel zur Erreichung des Zieles.

1. Kein Baumeister ist so töricht und so verwegen, daß er einen Bau ohne Fundament und ohne Gerüst aufzuführen wagte. Je größer der Bau, um so sicherer legt er den Grund; je breiter der Bogen, der gespannt, je schwerer die Last, die getragen werden soll, je fester die Stütze, die er ihm gibt.

So denkt und handelt jeder Vernünftige in jeder Lage des Lebens. Wer einen Weg von ein paar Stunden macht, greift nach dem Stab, um sich darauf zu stützen. Wer ermüdet ausruhen will, sieht sich zuvor um, ob ihn auch der Pfosten halte, an den er sich lehnt. Wer ein Hauswesen zu gründen im Sinne hat, sucht eine Stütze, die ihm die Last der häuslichen Sorgen tragen helfe. Ja wer auch nur einen Topf von einigen Pfennigen Wert zur Seite stellt, sieht zu, ob das Brett, auf das er ihn setzt, hinreichend befestigt ist, um ihn zu tragen.

Nur wo es sich um das Leben handelt, das ganze lange Leben voll unschätzbaren Wertes, das Leben mit all der Sorge und all der Last und all der Mühe, die es mit sich bringt, da scheut sich der Mensch nicht, sich über eine Vorsichtsmaßregel hinwegzusetzen, deren Unterlassung er sich in der geringfügigsten Sache nicht verzeihen würde. Und es sind nicht bloß unbesonnene und leichtsinnige Geister, die glauben, ihr Leben ohne sichern Boden unter den Füßen zur Not hinbringen zu

können, sondern Denker, Schriftsteller, Männer, die andern den Weg des Lebens weisen wollen — alle suchen der Menschheit die Überzeugung beizubringen, daß sie gar wohl jeder Stütze entbehren könne, um die Last des Lebens zu tragen und die Reise in die ungewisse Zukunft zurückzulegen.

Ja diese Männer sind nicht wenig stolz darauf, damit etwas Großes gesagt und eine höhere, die wahre Weisheit gefunden zu haben. Nur so, versichern sie, werde der Mensch endlich einmal frei werden. Mit der Lehre, als bedürfe er einer religiösen Krücke, habe das Christentum absichtlich die ganze Menschheit in der Kinderstube zurückgehalten. Denn je mehr die Menschen im Glauben befangen gewesen seien, als könnten sie *ohne Religion* nicht leben, um so leichter hätten sie sich dann gängeln und zu Zwecken ausbeuten lassen, die mit ihrer Aufgabe nichts zu schaffen hätten. Aber so dürfe es nicht ewig bleiben. Die Zeit sei da, daß die Menschheit endlich mündig werde. An der modernen Bildung sei es, ihr anzukündigen, daß sie das Mannesalter erreicht habe, und sie in die Welt einzuführen. Der Mann bedürfe nicht mehr des Gängelbandes. So könne auch die Menschheit nunmehr der Religion entbehren. Selbst müsse sie auftreten und sich auf sich selber stellen. Wolle sie nur einmal ihre eigene Kraft erproben, die sie noch gar nicht kenne, so werde sie bald finden, daß sie fremder Nachhilfe leicht entbehren könne. Ja wo sie bis jetzt, gestützt auf die fremde Hilfe der Religion, nur langsam und mit ewigem Straucheln ihren Weg in Furcht zurückgelegt habe, werde sie, sobald sie diese Krücke weggeworfen, in eigener Stärke mit gehobenem Mut und ohne Anstoß rasch zu ihrem Ziel gelangen, dem sie auf die bisherige Weise ewig ferne bleiben würde.

2. Eine gefährliche Versuchung, die in diesen Worten liegt! Sie rechnet auf die feinste aller Leidenschaften, der einer selbst dann noch ausgesetzt ist, wenn er sich gegen den so spitzen

Stachel des Fleisches stahlhart erwiesen hat, nämlich auf den geistigen Stolz. Dieser Versuchung erlag schon der erste Mensch in seiner vollen Kraft. Kein Wunder, daß sie sich heute noch ebenso wirksam zeigt wie am ersten Tage der Menschheit. Der Mensch, sich selber genügend, der Mensch, im stande, Gott entbehren zu können, der Mensch wie Gott, der Mensch sich selber Gottes Statt vertretend — was läßt sich Einschmeichelnderes hören, was drängt sich verführerischer an das Herz?

Das ist die geheimnisvolle Anziehungskraft alles Unglaubens und aller Irreligiosität. Es gibt keinen interesselosen Unglauben. Man braucht kein Schopenhauer zu sein, kein Ibsen, kein Larochefoucauld, um der Überzeugung zu leben, daß das Gute nur selten ganz aus Uneigennützigkeit vollbracht wird. Wenn nicht das Christentum einzelne Helden der Aufopferung erziehen würde, wäre dieses Wort Uneigennützigkeit überhaupt eine Lüge. Wie sollen wir dann erst so gutmütig sein zu denken, es werfe jemand den Glauben von sich ohne alle Nebenabsicht, einzig aus Liebe zur Wahrheit, einzig, damit er ohne Gepäck das Ziel der Heiligkeit um so leichter erringen könne!

Die Welt, die das Maß für alle Dinge nach ihren eigenen Schuhen zu nehmen liebt, pflegt gerne zu sagen: Wer den Vorteil hat, der hat's getan. Darum kann sie sich nicht beschweren, wenn wir dies Wort hier auf sie anwenden. Ohne daß sie auf irgend eine Weise ihre Rechnung findet, tut sie keinen Schritt, sie müßte nur gezwungen sein. Unglaube aber und Irreligiosität sind wahrhaftig keine Tugenden, die im Geruche des Heroismus stehen, nicht einmal bei ihren eigenen Liebhabern. Keiner, der die Welt kennt, glaubt deshalb, daß es uninteressierte Irreligiosität gebe. Der Vorteil, den der Unglaube erstrebt, mag oft recht klein und niedrig sein, er übt eben doch seine Zugkraft, bald ein gnädiges

Kopfnicken und die Aussicht auf Ehre und Gunst, bald der Titel eines starken Geistes und eines unabhängigen Denkers. Der feinste Kitzel ist aber immer der, auf dessen Wirksamkeit der schlaue Verführer von Anbeginn mit den Worten rechnete: Ihr werdet sein wie die Götter[1].

Mit Unrecht ereifert sich deshalb der Unglaube darüber, daß ihn die Religion als Sünde erklärt. Soll das nicht empörend sein, sagt man, daß sich der, welcher den Anforderungen des christlichen Glaubens nicht nachkommt, auf eine Stufe mit Mördern und Straßenräubern und Ehebrechern setzen lassen muß? Nun, davon ist aber doch wahrhaftig keine Rede! Die Entrüsteten können aus Dante sehen, daß er andern Sündern ihren besondern Platz anweist und den Ungläubigen ebenfalls einen besondern, ja fürwahr einen Ehrenplatz. Die, welche die Vernunft unter der Lust des Fleisches unterliegen ließen, sieht Dante mit geringerer Strafe gezüchtigt[2], da ihnen der böse Same Adams, die Schwäche der menschlichen Natur, als Entschuldigung angerechnet wird[3]. Die Ungläubigen dagegen setzt er tiefer[4]. Denn je mehr sich eine Sünde dem geistigen Trotz der gefallenen Engel nähert, um so weniger ist sie menschlich, um so mehr setzt sie Überlegung und Absicht voraus, um so geringeren Anspruch hat sie auf Entschuldigung[5]. Das Christentum kennt eben das Herz und den Menschen und rechnet mit der Wirklichkeit. Darum gilt ihm Unglaube und Irreligiosität als Sünde, und zwar als eine der größten, ja unter Umständen für die größte[6], weil beide aus der Wurzel des Stolzes und noch dazu aus der höchsten Art von Stolz, aus dem geistigen Stolze, stammen[7].

---

[1] Gn 3, 5. [2] Inf. 5, 39.

[3] Thomas 1, 2, q. 77, a. 6; q. 73, a. 6 ad 3; 2, 2, q. 150, a. 4 ad 3. [4] Inf. 9, 127.

[5] Thomas 1, 2, q. 73, a. 5; 2, 2, q. 162, a. 7.

[6] Thomas 2, 2, q. 10, a. 3. [7] Ebd. a. 1 ad 3.

3. Wenn aber jeder Stolz Torheit ist, so ist er es ganz vorzüglich in unserem Falle. Die Forderung, Religion zu haben und zu üben, mit andern Worten, Gott als sein wahres, höchstes Ziel zu erkennen, hält der Mensch für eine unerträgliche Entwürdigung. Er kann es nicht mit seiner Größe vereinbaren, wenn Vernunft und Christentum seine Aufgabe in die kurze Formel zusammenfassen: Tue alles aus Liebe zu Gott, deinem Schöpfer, aus Gehorsam gegen den Willen Gottes, deines höchsten Herrn, um Gott, dein letztes Ziel, zu erreichen. Er fürchtet zu verkümmern, in seiner Entwicklung zum Mannesalter aufgehalten, in seiner Selbständigkeit beeinträchtigt, in seiner Ehre unterdrückt zu werden, wenn er sich Gott als seinem Ziel unterordnen würde. Fürwahr, ein stolzer Wahn! Wäre er nur nicht zugleich so töricht! Gott ist ihm zu klein; er selber ist sich groß genug, er, der arme Mensch! Gott ist ihm eine ungenügende Stütze, an sich selber hofft er eine stärkere zu finden. Wenn hier die Torheit nicht größer ist als die Verkehrtheit des Willens, dann darf sich der Mensch ungescheut jedem Einfall seines Herzens überlassen.

Aber das macht eben die Torheit so sündhaft und die Sünde so töricht, daß es keine Sünde gibt, die nicht Torheit wäre[1]. Wäre sie das nicht, so wäre sie auch nicht Sünde. Denn gerade der Mangel an Klugheit macht sie zur Sünde[2]. Die unmittelbare Richtschnur aller menschlichen Tätigkeit ist immer die Vernunft[3]. Daher besteht jede Sünde des Menschen darin, daß die Leidenschaft den Willen gegen den Ausspruch der eigenen Vernunft fortreißt[4]. Somit ist Unklugheit das gemeinsame Merkmal aller Sünde[5], und niemals kann sich

[1] Spr 14, 22. Sir 11, 16.
[2] Thomas 2, 2, q. 54, a. 1 ad 2.
[3] Thomas 1, 2, q. 58, a. 2.
[4] Ebd. q. 77, a. 1 2.
[5] Thomas 2, 2, q. 53, a. 2.

im Sünder wahre und vollkommene Klugheit finden[1]. Nur tritt das selten so augenscheinlich zu Tage wie im vorliegenden Fall. Ist jede Sünde Torheit, so ist die größte Torheit die Verwerfung der Religion, die Leugnung Gottes freilich auch zugleich das größte Verbrechen gegen Gott.

4. Um das näher zu zeigen, genügt es, einen kurzen Rückblick auf die Geschichte der Moral seit den Zeiten des großen Abfalles von den christlichen Grundsätzen anzustellen. Nach der Mitte des 18. Jahrhunderts kam über die ganze Menschheit ein Geist, daß man an das Wort des Propheten denkt: Der Herr goß unter sie den Geist des Schwindels, und er führte sie irre in allem, was sie taten, so daß sie taumelten wie die Betrunkenen[2]. Freiheit, Mündigkeit, Selbständigkeit waren Worte, mit denen sie sich ebenso besinnungslos zum Religionshasse wie zur Guillotine führen ließen. Welches Schicksal sie im öffentlichen Leben für die weggeworfene Freiheit der Kinder Gottes eintauschten, ist bekannt. Womit sie aber im sittlichen Leben die Freiheit des Gewissens und die freie, freudige Unterwerfung unter das Gesetz Gottes vertauschten, das zu betrachten ist auch nicht ohne Interesse.

Die Offenbarung Gottes hat alle ihre Gesetze in den einzigen Grundsatz zusammengefaßt: Liebe Gott über alles, den Nächsten wie dich selber[3]; in der Liebe erfüllest du alles Gebot[4]. Damit war dieser neue Geist nicht mehr zufrieden. Das schien ihm ein fremdes Prinzip für die menschliche Tätigkeit zu sein. Der moderne Mensch soll sich auf nichts außer sich, am allerwenigsten auf Gott stützen. Er will autonom sein, unabhängig in allem, am meisten unabhängig von Gott. Er möchte einzig auf sich selbst gestellt sein. Das größte Hindernis

---

[1] Ebd. q. 47, a. 13.
[2] Is 19, 14. [3] Dt 6, 5. Lv 19, 18. Mt 22, 37 ff.
[4] Jo 13, 34. Röm 13, 9. Gal 5, 14. Jk 2, 8.

hierbei ist ihm die Religion. Zu dem Zwecke muß also alles Religiöse aus dem öffentlichen und sittlichen Leben durchaus entfernt werden. Dann erst hofft der Mensch frei zu werden, dann erst der Welt zu zeigen, was er vermag.

Um diese Wunderdinge zu verwirklichen, die man sich von der Emanzipation des Menschen versprach, suchte man an die Stelle des ebengenannten obersten Grundsatzes von der Liebe Gottes einen andern zu setzen, in dem sich die unabhängige neue Moral ebenso verkörpern sollte wie die religiöse Offenbarungsmoral in jenem. Jedoch, es ging damit herzlich schlecht. Jeder erfand ein neues Moralprinzip, aber außer dem Erfinder war keiner damit zufrieden. Daher kam deren eine merkwürdige Menge zu stande, deren bunter Wirrwarr sehr an den Turmbau von Babel erinnert. Die Mehrzahl dieser neuen Formeln klingt so seltsam, daß man hätte erwarten mögen, sie sollten sich nur mit Vorsicht an das Licht wagen. Dessenungeachtet traten diese Moralphilosophen mit ihnen gegen die christliche Lehre in jener naiven, herausfordernden Zuversicht auf, die wir alle kennen, wenn wir uns an den wichtigsten Augenblick unserer Kindheit erinnern, jenes weltgeschichtliche Ereignis, da wir, mit unsern ersten Beinkleidern angetan, in dem stolzen Bewußtsein aus dem Hause traten, daß mit uns ein neues Geschlecht auf der Schaubühne des Lebens erscheine, und kühn genug, unser Jahrhundert in die Schranken zu rufen. Der Vergleich ist stark. Kenner mögen aber entscheiden, ob er zu stark ist.

Der eigentliche Urheber dieser neuen Moralformeln ist Christian Wolff, der philosophische Vater des dürrsten Rationalismus, der aufrichtige Bewunderer der Chinesen, jener unvergleichliche Pedant, der über alles seine „vernünftigen Gedanken" hat, über Gott und Geschichte, über Politik und Moral, über das Pudern der Haare und — man verzeihe — über die Ästhetik des Nasenputzens. Mit übernatürlicher Religion

hat es ein Ende, wo er zu Worte kommt. Was er nicht als natürliche Pflicht und als Naturrecht erkennt, das hat keinen Platz in der neuen Welt der reinen Menschlichkeit, die er eröffnen will. Mit der gleichen unerbittlichen Gründlichkeit beweist er die Unhaltbarkeit des Glaubens an die Ewigkeit der Höllenstrafen wie die Strafbarkeit des unanständigen Schmatzens bei Tische. In seinem System frevelt das eine fast ebenso unverzeihlich gegen das Naturrecht wie das andere. Das Gebot der Liebe Gottes hat darin selbstverständlich keinen Platz. Er glaubt es überflüssig gemacht zu haben durch die Formel: Tue, was dich und deinen oder anderer Zustand vollkommen, unterlasse, was ihn unvollkommen macht. Er ist fest überzeugt, daß, wenn diese Formel nur einmal allgemein angenommen sei, keine Trunkenheit und keine Ausschweifung mehr auf Erden möglich sei; denn jeder wisse, daß dem Zustande des Behagens im Rausch ein Zustand des Unbehagens folge[1]. Und so werde, meint er, überhaupt jede andere Sünde leicht vermieden werden, wenn nur einmal sein neues Moralprinzip in allen Kinderschulen den jugendlichen Herzen eingeimpft worden sei.

Andere waren minder überzeugt davon, daß diese in der Tat völlig unbrauchbare Formel die christliche verdrängen könne. Anstatt sich jedoch durch jenen Versuch abschrecken zu lassen, gingen sie nun erst recht auf die Suche nach neuen Moralregeln aus. Deren ersann Buddeus zwei, wovon die erste sagt: Umfasse das, was alle Erfordernisse des höchsten Gutes enthält und unserem Elend abhilft, als das höchste Gut. Die zweite aber lautet also: Tue alles dasjenige, was deinen körperlichen Zustand erhält[2]. Ganz stellte als obersten Grundsatz für das sittliche Handeln folgende Regel auf: Tue, was

[1] Erdmann, Geschichte der neueren Philosophie II 2, 352.
[2] Stäudlin, Geschichte der Moralphilosophie 941 f.

dir und andern moralisch handelnden Wesen zukommt und zuträglich ist. Und da ihm selber diese Formel nicht genügte, so gab er eine zweite als Gratisbeilage dazu, die also lautet: Tue das, was mit den Zwecken und Ursachen der Handlungen übereinstimmt[1]. Natürlich ist die zweite ebenso unnütz für das praktische Leben wie die erste, und diese nicht minder als die von Wolff. Begreiflich waren diese Vorschriften nicht dazu angetan, die Welt von ihrer Unübertrefflichkeit zu überzeugen. Wir verzeihen es darum Moses Mendelssohn, daß auch er nach einer suchte. Er faßte die seinige in die Worte: Mache deinen und deines Nächsten inneren und äußeren Zustand in gehöriger Proportion so vollkommen als du kannst[2].

Sogar Lessing konnte der Versuchung nicht widerstehen, durch Einführung einer ähnlichen Formel der verhaßten christlichen Auffassung von unserer Lebensaufgabe ein Ende zu machen und sich selbst auf moralischem und religiösem Gebiete den Ruhm zu sichern, den er Gott und seinem Christus entziehen wollte, den des allgemeinen Gesetzgebers für alle Zeiten und Menschen. Er glaubte diesen Zweck durch einen möglichst kurzen Satz zu erreichen und sagte: Handle deinen individuellen Vollkommenheiten gemäß[3]. Aber auch ihn erreichte das Schicksal, das er dem christlichen Moralprinzip zugedacht hatte.

Es kam wieder ein anderer, diesmal ein viel Stärkerer, der Lessings Weisheit mit einer ganzen Vorratskammer von Sätzen überflüssig machte. Das war kein Geringerer als Kant, der Alleszermalmer. So karg Lessing war, so freigebig war Kant. Handle so, sagte dieser, daß die Maxime deiner Handlungen nach deinem eigenen Willen Naturgesetz sein kann. Handle nach einem absoluten Zweck, der jeden relativen und eigennützigen Zweck ausschließt. Handle so, daß du die Menschheit

[1] Stäudlin a. a. O. 931.

[2] Zeller, Gesch. der deutschen Philos. 342. [3] Ebd. 354.

sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest. Handle so, als ob du durch deine Maxime ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke wärest[1]. Aber auch mit diesen abstrusen Sätzen war die Menschheit nicht befriedigt. Das ist gerade kein Wunder. Eher ist es ein Wunder zu nennen, daß sie durch solche Errungenschaften nicht gewitzigt wurde.

Auf Kant folgte Johann Gottlieb Fichte, einer der nebelhaftesten Denker und der energischsten Woller, von denen die Geschichte weiß. Du kannst, sagt dieser, was du sollst. Du sollst absolut selbständig sein vom Trieb, und du bist es an sich[2]. Erfülle jedesmal deine Bestimmung[3]. Jede deiner Handlungen liege in jener Annäherungsreihe, deren Ziel deine absolute Unabhängigkeit ist. Behandle jedes Ding seinem Endzwecke gemäß[4]. An Unbrauchbarkeit und an Unverständlichkeit ist Kant hier jedenfalls übertroffen.

Das reizte Schleiermacher, es mit Fichte aufzunehmen. Er trat gleich mit zwölf Formeln[5] auf einmal hervor, natürlich alle echt schleiermacherisch biegsam, bequem und weltmännisch. Tue jedesmal, heißt es unter anderem, wozu du dich lebendig angeregt fühlst. Tue jedesmal, was sich durch dich am meisten fördern läßt. Tue jedesmal, wozu du dich von außen aufgefordert findest[6].

Schleiermacher fand einen gefährlichen Mitbewerber an Hegel. Im Gegensatze zu jenem Weltmann hoffte dieser durch vornehmen und bündigen Ernst den Sieg davonzutragen. Das

---

[1] K. Fischer, Gesch. der neueren Philos. IV [1] 115 246 f.

[2] J. H. Fichte, Die philosophische Lehre von Recht, Staat und Sitte im 18. Jahrh. 136.

[3] Zeller a. a. O. 623.

[4] K. Fischer a. a. O. V 726.

[5] Reinhold, Geschichte der Philosophie III [4] 506 f.

[6] Erdmann, Geschichte der neueren Philosophie III 2, 67.

Rechtsgebot, sagt er, ist: Sei eine Person und respektiere die andern als Person[1]. Aber auch Hegel täuschte sich. Einer Zeit, der selbst die Milde des christlichen Gebotes zu hart war, konnte solche juridische, um nicht zu sagen, militärische Strenge nicht zusagen.

Und so ging es wieder von vorn an. Jeder suchte eine neue Formel; jeder glaubte eine gefunden zu haben, mit der das christliche Gebot von der Liebe Gottes für immer abgetan wäre; jeder mußte erleben, daß er sich betrogen hatte. So Bouterwek mit seiner schöngeistigen Formel: Handle und lebe übereinstimmend mit dir selbst im Bewußtsein der Würde der menschlichen Natur[2]. So Krug mit seiner ästhetischen: Ich bin tätig und suche absolute Harmonie in aller meiner Tätigkeit[3]. So Rothe mit seiner erschrecklichen sogenannten sozialtheologischen Formel: Handle so, daß dein Handeln in größtmöglichem Maße mitwirkt zur stetig fortschreitenden Realisierung des speziellen sittlichen Zweckes, wie es der besondere Zweck der bestimmten besondern Gemeinschaftssphäre ist, als deren Glied du handelst, hierdurch aber zugleich zur stetig fortschreitenden Realisierung des universellen sittlichen Zweckes überhaupt in der Totalität seiner besondern Seiten[4]. Man möchte glauben, solches Kauderwelsch könnte Typhuskranke im Delirium von einer so unerquicklichen und fruchtlosen Sisyphusarbeit abschrecken. Aber nein. Noch immer dauert die Drehkrankheit fort[5]. Man möchte hier beinahe sagen: Lieber Delirium als den Arzt! Denn es ist doch reines Schlitten-

---

[1] Hegel, Philosophie des Rechtes § 36 (G. W. VIII 75).

[2] Erdmann, Geschichte der neueren Philosophie III 1, 365.

[3] Krug, Handbuch der philosophischen Wissenschaften III ² 344; vgl. Erdmann a. a. O. III 1, 373.

[4] Rothe, Ethik V ² 2.

[5] Es kann keinen Zweck haben, die Sammlung auf Vollständigkeit bringen zu wollen. Eine Anzahl solcher Formeln findet sich bei

schellengeklingel, wenn Gizycki die ganze Ethik in die Formel zusammenfaßt: Gib deinem Leben einen moralischen Zweck[1], oder wenn Wundt sagt: Fühle dich als Werkzeug im Dienste des sittlichen Ideals! Gib dich hin für den Zweck, den du als deine sittliche Aufgabe erkannt hast[2].

5. Hätten es diese Geister absichtlich darauf angelegt, der Welt zu zeigen, daß jeder Versuch, Gott und die Religion aus dem sittlichen Leben zu verdrängen, in Torheit endigen muß, und daß der Mensch, sobald er sich von Gott losmachen und bloß auf sich selber stellen will, der eigenen Hilflosigkeit zum Opfer wird, sie hätten ihre Aufgabe nicht besser lösen können. Ihnen war es freilich darum nicht zu tun. Ihnen war es bitter Ernst, und noch sind ihre Nachbeter durch ihre Mißerfolge nicht bekehrt. Aber für alle, die der Wahrheit zugänglich sind, dürften diese hundertjährigen Versuche mit ihrem kläglichen Ausgange wohl genügen, um sie davon zu überzeugen, daß der Mensch in seinem sittlichen Leben der Religion als Stütze nicht entbehren kann.

Auch in diesem Stücke lernen wir wiederum die Alten bei all ihren Verirrungen schätzen. Obwohl in tiefem Irrtum über die Natur Gottes und der Religion, kamen sie doch nie so weit von der Wahrheit ab, daß sie gedacht hätten, es wäre möglich, sittlich zu leben ohne Religion. Das stand ihnen über allen Zweifel fest, daß man, um gut zu sein, religiös sein müsse. Das fanden sie im einstimmigen Glauben aller Völker begründet[3]. Denn das erste aller Gesetze, sagt Sokrates

Kirchner, Wörterbuch der philosoph. Grundbegriffe[4] 313 f. Vgl. dazu L. Stein, Die soziale Frage 475 690 696 ff 702 705. Radenhausen, Isis IV[2] 191. W. Schneider, Göttliche Weltordnung 115 (Dittes). Die Religion des Zweiflers (1874) 129.

[1] Gizycki, Moralphilosophie[1] 532.

[2] Wundt, Ethik[2] 563.

[3] Plato, Leg. 10, p. 886, a. Cicero, Tuscul. 1, 13; Nat. deor. 1, 16. Plutarch., Adv. Colot. 31, 4. Maxim. Tyr. 8, 1 ff.

— und Cicero sagt es mit ihm — ist bei allen Völkern die Gottesverehrung[1]. Das setzten sie bei aller ernsten Philosophie als zugestanden voraus. Von einer Philosophie, sagt Seneca, die die Götter aus der Welt verweist, rede ich überhaupt nicht[2]. Was aber einmal zu allen Zeiten und von allen Menschen, zumal den verständigeren, erfahreneren und besseren, festgehalten wurde, das, glaubten sie, dürfe man nie verwerfen, da es augenscheinlich in der Natur und Vernunft begründet und deshalb wahr sein müsse[3]. Denn die Menschen, sagt Aristoteles, sind ja doch für die Wahrheit geboren, und darum kann das, was sie allgemein annehmen, nicht anders als wahr sein[4].

Darin beweisen die Alten mehr Bescheidenheit und aufrichtigeren Sinn für die Wahrheit als die Neueren, denen nicht selten der entscheidende Grund für die Leugnung einer Wahrheit gerade das zu sein scheint, daß die ganze Welt diese annimmt. Daher kommt es aber auch, daß die Alten sehr häufig der Erkenntnis des Wahren *näher* sind als die neueren Feinde des Christentums. Jene suchen, diese fliehen. Jene spähen mit weit geöffneten Augen nach dem Lichte, diese schließen vor ihm absichtlich die Augen. Jene wenden ihm ihr Angesicht zu, deshalb fällt mancher Strahl auf sie; diese kehren ihm den Rücken, darum sind sie im Schatten. Jene irren, weil sie die Wahrheit nicht kennen, diese, weil sie Haß und Furcht zugleich gegen sie im Herzen tragen. Darum werden einst auch jene die Richter dieser sein[5].

Sage niemand, das sei zu strenge geurteilt. Leider ist dem nicht so. Die vom Christentum Abgefallenen hassen und fürchten die Wahrheit, welche die Alten voll Ehrfurcht

---

[1] Xenophon, Memorab. 4, 4, 19. Cicero, Natura deor. 2, 28.

[2] Aristot., Eth. 1, 8, 1; 6, 11 (12), 6; 10, 2, 4. Cicero, Nat. deor. 1, 23; 2, 2; 3, 4.

[3] Aristot., Rhetor. 1, 1, 11. Vgl. oben 2, 4.

[4] Seneca, Epist. 90, 35. [5] Mt 12, 27.

suchten. Als Schopenhauer am Sterben war, da preßten die Schmerzen dem Gottesleugner die Worte aus: O Gott, o Gott! Gibt es denn, fragte der Arzt, für Ihre Philosophie auch einen Gott? Ach, sagte der Philosoph, in den Schmerzen reicht sie ohne Gott nicht aus. Die Schmerzen aber ließen nach, und es schien wieder gut zu werden. Da erinnerte ihn der Arzt an sein Wort und sprach von Ewigkeit und vom Erlöser Christus. Schopenhauer aber rief in höchster Aufregung: Bleiben Sie mir mit den Schreckbildern vom Leibe! Solche Alfanzereien sind für Kinder gut, der Philosoph bedarf keines Christus. Noch am selben Tage war er eine Leiche[1].

Wie ehrenvoll steht solch unaufrichtiger und darum so widerspruchsvoller Gottlosigkeit der römische Redner und Philosoph gegenüber, der sich nicht scheut, auf dem Forum vor den Richtern und vor dem ganzen Volk öffentlich mit lauter Stimme zu sagen: Ich möchte zwar einer jeden Tugend voll sein. Aber die Tugend, um die mir am meisten zu tun ist, das ist die Pietät. Sie ist die schönste Tugend, ja die Mutter aller übrigen Tugenden. Was ist Pietät anders als dankbare Gesinnung gegen die Eltern? Wo finden sich gute Bürger, die sich in Krieg und Frieden um das Vaterland verdient machen, außer unter jenen, die dem Vaterlande für seine Wohltaten dankbar sind? Was sind fromme und religiöse Menschen, wenn nicht solche, die mit Herz und Tat Gott den schuldigen Dank abtragen? Ich meine, es sei nichts dem Menschen so natürlich, als sich infolge von Wohltaten und Wohlwollen gefangen zu geben, nichts so unmenschlich und so dem Tiere nahe, als sich der genossenen Wohltaten unwürdig zu zeigen[2].

---

[1] Janssen, Zeit- und Lebensbilder [1] 125 f.

[2] Cicero, Pro Plancio 33.

6. Cicero hat recht, so zu sprechen. Es ist Verleugnung der Vernunft und Abfall von der wahren Natur des Menschen, wenn man die Religion aus dem Leben verbannen und glauben machen will, man könne gut leben, ohne religiös zu sein. Die menschliche Vernunft lehrt uns das Gegenteil. Seine eigene Natur treibt den Menschen, religiös zu leben, seine Natur treibt ihn zu Gott, sobald er vollkommen werden will. Nur wenn er diese verleugnet und die Stimme seiner Vernunft unterdrückt, kann er in Abrede stellen, daß unter allen sittlichen Pflichten, die ihm obliegen, der Dienst Gottes die erste und wichtigste ist, und daß einer, der diese vernachlässigt, nie und nimmer wahrhaft gut leben kann, und sollte er auch die übrigen untergeordneten Verpflichtungen alle aufs genaueste erfüllen, was übrigens schwer zu glauben ist.

In vollster Erkenntnis dieser Wahrheit beginnt das berühmte Goldene Gedicht, in dem die Pythagoreische Schule den kurzen Kern all ihrer Unterweisungen niedergelegt hat, mit dem Satze:

Das ist die erste Pflicht des Menschen, Gott zu verehren[1].

Das nämliche sagt Isokrates in seinem schönen Unterricht für Demonikus. Ich will dich lehren, schreibt er, auf welchem Wege du die größten Fortschritte zur Tugend machen und dich bei allen der Ehre würdig machen kannst. Die erste Pflicht, die du erfüllen mußt, ist die der Religiosität. Darin liegt der beste Beweis, daß einer wahre Rechtschaffenheit und Sittlichkeit besitze[2]. Noch entschiedener lehrt Plato in seinen Gesetzen: Einer, der glücklich werden will, muß sich in Demut und schöner Selbstbeherrschung dem göttlichen Gesetz unterwerfen. Stolze Leute, die im Genusse von Reichtum, Schönheit und Jugendkraft dem Übermut erliegen, behaupten frei-

[1] Carmen Aureum 1 2 (Mullach, Fragm. phil. 1 193).

[2] Isocrates, Ad Demonicum (1) 12 13; vgl. Ad Nicocl. (2) 20.

lich, sie könnten auch ohne Gott fertig werden, und tragen kein Bedenken, das auch andere zu lehren. Und solange es ihnen gut geht, sagen sie wohl, es lasse sich ja auf diesem Wege recht angenehm leben. Aber das ist trügerischer Schein. In Wahrheit stiften sie nichts als Unheil und richten sich und Familie und Staat zu Grund. Ein wahrhaft edler Mann aber sieht ein, daß der schönste Teil seines Lebens und die beste Übung der Tugend und der sicherste Weg zur Glückseligkeit darin besteht, sich durch Gebet und Opfer und jede Art von Verehrung mit Gott in Verbindung zu setzen[1].

Die Alten ließen es aber hier nicht beim Worte bewenden, sondern sie befolgten ihre Überzeugung in der Tat. Jede öffentliche Handlung, jede Versammlung, jede Wahl, Krieg und Friedensschluß, alles wurde mit Gebet und mit Opfer begonnen. Die stillen Übungen des häuslichen und des persönlichen Lebens wurden auf gleiche Weise religiös geheiligt. Soviel du kannst, singt Hesiod, verrichte deinen Gottesdienst mit Beten und mit Opfern, sei es daß du schlafen gehst, sei es daß das heilige Licht wieder zurückkehrt, damit du Gnade und Segen habest[2]. Und wenn es zum Mahle geht, lehrt Xenophanes, so ist es abermals das erste, was rechtschaffenen Männern zusteht, daß sie Gott preisen und den Segen sprechen und beten, damit sie lernen das Gute tun[3]. Kurz, sagt das Goldene Gedicht der Pythagoreer, stehst du im Begriff, zu tun was immer, wende dich zuvor an Gott um Hilfe zur Vollbringung[4]. Und lasse nicht den Schlaf auf deine müden Wimpern sinken, ehe du alles erforscht hast, was du den Tag über getan hast. Frage dich: Was habe ich gesündigt? was habe ich fertig gebracht? was unterlassen? So fange von

[1] Plato, Leg. 4, p. 716, a ff.

[2] Hesiod., Op. 336 ff (Lehrs).

[3] Xenophanes, Fragm. 21 (Mullach, Fragm. phil. I 106).

[4] Carmen Aureum 48 f (Mullach, Fragm. phil. I 196).

frühmorgens an und gehe alles durch. Hast du gefehlt, so bereue es; ist dir etwas Gutes gelungen, so freue dich darüber. Auf diese Weise wirst du bald den Weg der göttlichen Tugend vollenden[1].

7. Mit diesen letzten Worten ist bereits ein zweiter Gedanke angebahnt. Nicht bloß deswegen nämlich kann sich der Mensch von der Religion nicht losmachen, weil diese selbst zu seinen sittlichen Pflichten gehört, und zwar als die erste und wichtigste aus allen, sondern es müssen auch alle übrigen Tätigkeiten, zu denen das Moralgesetz den Menschen verpflichtet, *aus religiösen Beweggründen* vollbracht werden, wenn sie anders vollkommen geübt werden sollen. Einzelne Kundgebungen eines rechtschaffenen Lebens kann der Mensch immerhin aus sich selber verwirklichen oder von jedem seiner Mitmenschen lernen. Ja selbst die Tiere geben ihm das Beispiel mancher löblichen Eigenschaft. Bekanntlich schickt uns sowohl die Heilige Schrift[2] als die Fabeldichtung aller Völker zu den Tieren in die Schule. Aber ein in sich vollkommenes und nach außen abgerundetes Leben kann der Mensch weder aus sich noch von seinesgleichen lernen. Das Vorbild einer solchen Tugend findet er, wie Plato bemerkt, weit mehr in Gott als bei Menschen, ja vollkommen einzig und allein in Gott[3]. Darum gibt es für den, der ernstlich nach ganzer Tugend, nach Vollkommenheit strebt, nur *einen* vernünftigen Weg. Verschließt er sich nach Anweisung der modernen Weltweisheit in die Enge seiner eigenen Erkenntnis und Kraft, so muß er naturnotwendig in sich verkümmern und — es ist nicht zu derb gesagt — zum sittlichen Krüppel werden. Und sucht er sich an einem andern zu bilden, so hat er zwar vielleicht ein Vorbild gefunden, das besser ist als er selber, aber immerhin ein beschränktes und halbes. Nur an

[1] Carmen Aureum 40 ff.
[2] Spr 6, 6; 30, 24 ff. [3] Plato, Leg. 4, p. 716, c.

einem Musterbilde, das ganz und vollkommen ist, kann er sich zur Vollkommenheit entwickeln, und das ist allein die unendliche Vollkommenheit Gottes selber.

Wie unermeßlich hoch steht hier die Philosophie des Altertums über der unchristlichen neueren Weisheit! Tue nur, sagt diese, wozu dich eben die Not zwingt; tue, wozu du dich innerlich angeregt und aufgelegt fühlst; tue, was dich in einem erträglichen körperlichen Zustand erhält. Kann man eine erbärmlichere Moral aufstellen? Tut das nicht auch das Tier? Fürwahr, schämen müssen wir uns für unsere Zeit, daß sie, der Wahrheit überdrüssig, dem Menschen ein so niedriges Ziel seines Lebens und Strebens zu stecken gewagt hat, indes die heidnischen Philosophen begriffen, daß es kein Ideal und kein Endziel gibt, das ihm genügen kann, als Gott allein. Wie unbrauchbar erscheinen, wie schmählich klingen all diese modernen Sittenregeln gegen die großartige und bündige Formel des Pythagoras[1] und des Plato[2]: Folge Gott nach! Was wollen unsere Ungläubigen, die immer vorgeben, die Religion kneble den Menschen und hindere ihn am Gebrauche seiner Kraft, was wollen sie darauf sagen? Etwa, daß es nur dem Mönchsfanatismus, daß es nur dem beschränkten Mittelalter einfallen konnte, dem Menschen als Ziel seiner eigenen Vervollkommnung die Vollkommenheit Gottes selber vor Augen zu stellen? Aber hier straft sie das Heidentum Lügen. Das ist ganz dasselbe, sagt Plutarch, und du hast es oft genug gehört, um es wissen zu können, daß der Natur folgen und Gott nachahmen auf eines und dasselbe hinausläuft[3]. Nicht eine müßige Ausgeburt mönchischer Phantasie ist es, sondern ruhige Erwägung und das helle Licht der natürlichen Vernunft, was dem heidnischen Philosophen den Satz eingegeben hat, daß es nur dann gut

[1] Plutarch., De recta audiendi ratione 1.
[2] Plato, Leg. 4, p. 716, b.
[3] Plutarch a. a. O.

um die Sittlichkeit steht und daß die Menschen nur dann Hoffnung haben, wirklich gut zu werden, wenn sie Gott näher zu kommen suchen[1].

8. Was aber bis hierher vom Leben des Einzelnen gesagt wurde, das gilt in verstärktem Maße vom öffentlichen Leben der Gesamtheit. Dieses kann vollends ohne die Stütze der Religion nicht gedeihen. Schon der Einzelne hat in seinem engeren Leben Lasten zu ertragen, Gefahren zu überwinden, Versuchungen zu besiegen, daß er gar oft mit Schopenhauer sagen muß: Dazu reicht die Philosophie nicht hin. Es ist ja leicht sagen, solange alles gut geht: Ich bin ein Mann, ich bin mir selber genug. Aber sobald es Ernst wird, dann hat es mit diesen stolzen Worten ein Ende, wenn einem keine größere Kraft zur Seite steht als dieses bißchen hohler Stoizismus. Dann jammert einer mit Seneca wie ein Kind über die unglaublichen Leiden, die ihm eine kurze Seefahrt von Neapel bis Puteoli verursacht habe[2]. Dann wird er, der eben noch seinen Mund bis zum Himmel aufgesperrt hat, stumm und bleich wie jener Stoiker im Seesturm, über dessen Furchtsamkeit selbst seine unphilosophischen Leidensgefährten nicht anders als lachen konnten, nachdem sie kurz vorher bei heiterem Himmel seine hochtrabenden Tugendphrasen mit der höchsten Bewunderung angestaunt hatten[3]. Dann gibt er sich kurzer Hand den Tod wie Cato, weil ihm der Schrecken und das Unglück Besinnung und Halt geraubt haben.

Aber welche Kraft soll den Menschen erst aufrecht halten unter der Last, die das öffentliche Leben mit seinen Anforderungen an ihn stellt? Er arbeitet im Schweiße seines Angesichtes, und den kümmerlichen Ertrag nimmt der Staat für sich in Anspruch. Mit endlosen Sorgen und Opfern erzieht

[1] Plutarch., Defectu orac. 7; Superstit. 9.
[2] Seneca, Ep. 53. [3] Aulus Gellius 19, 1.

er seine Söhne, und in dem Augenblick, da seine Hand ermattet, da er meint, an ihnen eine Hilfe zu erhalten, nimmt sie das Vaterland weg und verlangt, nachdem er selber in seinen besten Jahren ihm sein Blut geopfert, daß er es ihm nun in seinem Alter zwei- und dreimal opfere. Das sind schwere Anforderungen. Und gut, wenn sonst nichts die Hingabe an das Allgemeine schwer macht. Aber wenn sich der gepreßte Untertan fragt, welche Vorteile er für solche Opfer genieße, und er muß sich vielleicht gar noch sagen, daß er keinen Rechtsschutz wider seine ungerechten Bedränger zu finden weiß, ja daß er sich selbst gewaltsame Eingriffe in sein Herz und in das Heiligste, was er hat, gefallen lassen muß, dann gehört eine große Kraft dazu, das alles zu ertragen. Wahrhaftig ja, wenn man die Geschichte verfolgt und erwägt, welche Lasten die Völker getragen haben, dann darf man es eine Art beständigen Wunders nennen, daß das so möglich war.

Dieses Wunder hat nur die Religion zu stande gebracht. Man glaubt heute, ihrer gerade im öffentlichen Leben entbehren zu können. Die Gewalt, meint unsere Zeit, reiche vollkommen hin, um die Völker im Zaume zu halten. Aber Gewalt ist eine wunderliche Waffe. Sie hat die Eigentümlichkeit, daß sie nur bei maßvoller Stärke wirkt. Wie sie zu stark wird, bricht sie in Stücke. Darum waren die Alten klüger und hofften wenig für das öffentliche Leben von der Gewalt. Die Furcht, sagten sie, ist auf die Länge ein schlechter Hüter[1]. Sie suchten einen stärkeren Schutz für ihre Einrichtungen, und diesen fanden sie nur in der Religion. Diese allein erkannten sie für stark genug, um Sicherheit für das Gemeinwohl zu bieten. Indes unsere Gesetze sich grundsätzlich um Religion nicht kümmern, höchstens sie zu beschränken suchen, befahlen die alten Gesetze den Bürgern ausdrücklich, zu glauben, daß Gottes

[1] Cicero, Off. 2, 7.

Macht über allem walte und alle Dinge regiere[1]. Wir machen Gesetze über Gesetze, jeden Tag andere, wie sie uns eben für heute Nutzen versprechen, und stellen sie unter den Schutz einer starken Polizei. Die Alten machten Gesetze für die Ewigkeit, denn sie machten sie nach den Anforderungen von Recht und Gerechtigkeit und stellten sie unter den Schutz der Religion[2]. Dafür hatten aber auch die Völker vor Recht und Gesetz eine heilige Scheu. Es wäre gut für uns, wenn die Massen heute noch dieselbe Anschauung davon hätten, die die schönen Worte des heidnischen Dichters kundgeben:

Kaum vergreift sich der Mensch am Gesetz, der Tochter des Höchsten,
Eilt sie erzürnt zum Himmel hinauf, zum Throne des Vaters,
Klagt ihm beredt, wie schlimm der Sinn des Menschen, und fordert
Strafe fürs Volk, damit es die Sünden der Könige büße,
Weil es ihr Beispiel und Wort mißbraucht zur eigenen Sünde.
Dieses erwägt, ihr Könige, wohl und liebet die Wahrheit,
Richtet das Auge auf Gott, und nicht auf Geschenke und Schmeichler[3].

Dank dieser Auffassung erhielt in den Augen der Alten selbst der Staat und alles, was damit zusammenhing, eine Art von religiöser Weihe. Derselbe römische Staatsmann, der, wie wir eben sahen, die Pietät die erste und wünschenswerteste aller Privattugenden nennt, ist überzeugt, daß sie auch für das Staatsleben ebenso grundwichtig sei. Nur aus der richtigen Erkenntnis Gottes, sagt er, fließt die wahre Frömmigkeit. Mit dieser aber hängen unlöslich sowohl Gerechtigkeit als auch die übrigen Tugenden zusammen, die das Leben erträglich und glücklich machen[4]. Daher ist nach seiner festen Überzeugung Religion für das öffentliche Leben so unumgänglich notwendig, daß es ohne sie geradezu nicht bestehen

[1] Cicero, Leg. 2, 7.

[2] Stiefelhagen, Theologie des Heidentums 503 ff. Nägelsbach, Nachhomerische Theologie 80 ff.

[3] Hesiod., Op. 258 ff (Lehrs).

[4] Cicero, Nat. deor. 2, 61.

könnte. Denn wo keine Frömmigkeit und Gottesfurcht, da ist auch Treue, Zusammenhalten und die Grundlage alles öffentlichen Lebens, die Gerechtigkeit, dahin[1]. Im gleichen Sinne, sagt Plutarch, er wolle eher glauben, daß man eine Stadt in die Luft als daß man einen Staat ohne Religion aufbauen könne. Diese allein hält die Gesellschaft zusammen und gibt den Gesetzen feste Grundlage und sichern Halt[2]. Nicht das Menschengeschlecht, heißt es bei Sophokles, hat die Gesetze erfunden, sondern im Himmel sind sie entstanden. Ihr Vater ist der hohe Olymp allein[3]. Nicht Menschenweisheit, lesen wir bei Demosthenes, verehren wir in den Gesetzen, sondern ein Geschenk Gottes[4]. Die Götter haben sie mit ihrem eigenen Finger geschrieben[5], sagt Euripides; wir Sterbliche bedienen uns nur des Gesetzes der Götter[6]. Das ist meine feste Überzeugung, bekennt Sokrates, daß die Götter den Menschen die Gesetze gegeben haben. Deshalb müssen auch die Gesetzesübertreter den Göttern büßen und werden nie und nimmer ihrer Strafe entgehen[7]. Ähnlich dachten alle alten Völker. In Indien ist Varuna und später Agni der Gründer des Gesetzes, der Satzungen Hüter[8]. In Ägypten müssen die Verstorbenen vor dem hochheiligen Gott zur Rechenschaft erscheinen, dem Verurteiler der Übeltäter, dem Erhalter der Gesetze[9].

9. Würden heute die Alten aus ihren Gräbern erstehen und sehen, welche Grundsätze wir ungestraft verkündigen

[1] Ebd. 1, 2.
[2] Plutarch., Adv. Coloten 31, 4 5. Vgl. oben 2, 7; 3, 24.
[3] Sophocles, Oed. R. 865 ff (Ahrens).
[4] Demosthenes, Aristogiton (25) 1, 16.
[5] Euripides, Ion 442 f (Fix).
[6] Euripides, Hippolyt. 98.
[7] Xenophon, Memorabil. 4, 4, 19 21.
[8] M. Müller, Essays I 44. Fischer, Heidentum und Offenbarung 32 61. [9] Ebd. 272.

lassen, sie würden sich vor Verwunderung nicht fassen, sie würden uns nicht begreifen. Ihr laßt, würden sie sagen, den Menschen die Religion aus dem Herzen reißen! Warum nicht lieber das Herz aus dem Leibe? Wäre das nicht ein weit geringeres Unglück? Was habt ihr damit im Sinne? Wollt ihr den Menschen zum Tiere herabwürdigen? Wollt ihr ihn erdrücken unter der Last des Lebens, die er nun, der höheren Kraft und Stütze beraubt, nicht mehr ertragen kann? Wollt ihr ihn zwingen, daß er, aller Gründe zum Dulden und zum Gehorchen leer, die Ordnung der Dinge umkehre, die Welt in Trümmer schlage?

Ihr seht des Volkes schwere Last
Und seine kleine Kraft,
Und wenn es dann verzweifelt fast
Und bricht der schwache Schaft,

Dann nehmt ihr ihm des Glaubens Stab,
An dem sich's aufrecht hält:
Was grabt ihr anders als das Grab,
In das die Menschheit fällt?

Gewiß, das muß sich rächen, rächen an der ganzen Gesellschaft, rächen an Recht und Gesetz, rächen am Charakter der Menschheit, rächen an der Sittlichkeit im Geschlechtsverkehr, rächen am zeitlichen und ewigen Lose jedes einzelnen. In unsern heidnischen Tagen sagte man:

Weise zu sein ist Quelle des Glückes,
Ehren das Recht ist Zeichen der Weisheit,
Gottes Gebot ist Stütze des Rechtes[1].

Und ihr wagt zu lehren, daß weise alleinig der sei, der kein Gesetz außer sich, auch nicht ein Gesetz Gottes, anerkenne, daß es unsittlich sei, ein Gesetz zu befolgen, das einer sich nicht selbst gegeben habe! Und dann klagt ihr darüber, daß keine Achtung vor Gesetz und Obrigkeit, daß kein Gehorsam, daß

[1] Sophocles, Antigone 1348 ff.

keine Selbstbeschränkung mehr in den Massen ist, daß die Jugend frech und zügellos wird, daß Charakter und Gewissen schwinden, daß die Verbrechen und die Laster überhandnehmen, daß die Welt aus den Fugen zu gehen droht. Saget selber, wollt ihr auch noch verstanden werden? Wen trifft die Schuld davon, wen anders als euch selber?

Ja, diesen Vorwurf können wir euch nicht ersparen. Ihr könnt euch nicht beklagen, wenn man euch sagt: Ihr habt den Menschen von Gott losgemacht, nicht um ihn frei, nicht um ihn selbständig, nicht um ihn wahrhaft zum Menschen, sondern um ihn gottlos und damit zügellos, wehrlos gegen das Böse, ausgelassen zu machen. Wie hättet ihr ihm sonst solch unsittliche Sittenregeln geben können?

Da steht ein Jüngling in der gefährlichsten Blüte der Kraft und Schönheit in gleicher Versuchung wie Joseph im Hause Putiphars, wie Hippolyt in den Schlingen seiner Stiefmutter Phädra. Joseph rettete sich aus der Gefahr, denn er sprach: Wie könnte ich ein so großes Übel tun und sündigen wider meinen Gott?[1] Und Hippolyt besiegte die Versuchung mit den schönen Worten:

Ich weiß, die erste Pflicht ist Gottesfurcht[2].

Was werden aber eure Jünglinge tun, wenn sie bei euch in der Schule waren und eure Lehre hörten: Frag nicht nach Gott; mach dich los von Religion und ihrem Gesetze; mach deinen und deines Nächsten inneren und äußeren Zustand so vollkommen als du kannst; „tue jedesmal, wozu du dich von außen aufgefordert fühlst"?

Oder setzen wir den Fall, ein Mann begegne auf einsamem Waldwege seinem Todfeinde, der ihm die Ehre des Hauses geraubt und ihn ins Unglück gestürzt hat, oder der Arme, dessen Kinder am Verhungern sind, finde einen Beutel mit Gold

[1] Gn 39, 9. [2] Euripides, Hippolyt. 996 (Fix).

im Trunkenbold erwache der alte Hang, da er das Glas vor sich blinken sieht. Was soll er tun? Unsere heidnischen Philosophen haben ihm zugerufen: Folge Gott! Und ihr raunt ihm ins Ohr: Laß dich von keinem Gedanken an Gott und sein Gesetz beirren; das allein schon wäre Unsittlichkeit. Das Ich ist dein alleiniger Gott. „Umfasse das, was deinem Elende abhilft. Tue das, wozu du dich im Augenblicke lebendig angeregt fühlst."

Hat etwa die Schlange im Paradiese anders gesprochen? Ist das nicht eine Philosophie der Gottlosigkeit, eine Weisheit der Verführung? Bildet man so Menschen? Was brauchtet ihr zu diesem Zwecke die Religion zu verdrängen? Auch wir Heiden haben versucht, Menschen zu werden. Es ist uns freilich wenig gelungen. Aber daß die Religion ein Hindernis dabei sein sollte, das haben wir nie gefunden. Wohl aber haben wir uns immer davon überzeugt, daß wer die Religion wegnimmt, den Menschen nicht veredelt, sondern entmenscht. Hätten wir nur die wahre Religion gekannt, mit Freuden hätten wir sie ergriffen. Ihr solltet sehen, daß wir an ihrer Hand das Ziel der wahren Menschlichkeit vollkommener erreicht hätten, als es uns — leider dieser mächtigen Hilfe beraubt — geglückt ist.

10. Und wenn nun ein so hartes Urteil schon vom Standpunkte des Altertums und der rein natürlichen Humanität aus völlig begründet ist, welches Bedauern wäre wohl zu groß, wenn man diese irreligiöse Moral vom Standpunkte des Christentums aus betrachtet? Jedoch unser Gott ist barmherzig, und so sind es auch seine Diener. Wir urteilen nicht. Es ist einer, der richtet. Dessen Stimme vernimmt aber jeder in seinem eigenen Innern. Die mit solchen Lehren die Völker verführen und den Menschen erniedrigen, haben auch ihr Gewissen. Dieses wird über sie urteilen und ihnen sagen, welches der richtige Ausdruck für ihr Gebaren ist.

In der Tat, jeder hat sein Gewissen. Jedem sagt das eigene Gewissen, was Wahrheit und was Pflicht ist. Sein Gewissen gibt ihm Zeugnis davon, daß er es weiß. Sein Gewissen sagt ihm, daß er verpflichtet ist, dem zu folgen, was es ihm vorhält. Nach der unbestechlichen Aussage seines Gewissens wird jeder einstens gerichtet. Ob der Mensch Religion brauche, ob es in seinem Belieben stehe, Religion zu haben oder nicht, ob er dadurch besser, kräftiger, ob er leichter ein ganzer Mensch werde, wenn er Religion nicht bloß hat, sondern auch übt, darüber sind im Grunde lange Untersuchungen nicht nötig. Der, welcher nie gelehrte Forschungen gemacht hat, weiß das so gut wie der Studierte. Und dieser findet, wenn er von der Arbeit des Nachdenkens zu sich selber heimkehrt, die Wahrheit doch viel klarer in sich als in seinen Büchern. Wir brauchen keine Bücher, keine Autoritäten, keine Offenbarung für die Überzeugung, die uns keine Leugnung aus dem Herzen reißen kann, die Überzeugung, daß der Mensch, wenn er Mensch sein will, Religion vonnöten hat.

Ohne Religion ist keiner gut. Denn wer die erste und wichtigste seiner Pflichten versäumt, vernachlässigt andere, geringere, desto leichter.

Ohne Religion ist keiner stark. Das Leben mit seinen Leiden, Opfern und Versuchungen drückt zu schwer auf den schwachen Menschen, als daß es ihn nicht erdrücken sollte, wenn er nicht eine Stütze hat, die kräftiger ist als er.

Ohne Religion ist keiner glücklich. Glücklich ist nur, wer befriedigt ist, und befriedigt kann nur sein, wer den ganzen Inhalt des menschlichen Könnens und Sollens, wenn auch nicht erreicht hat, so doch zu erreichen Aussicht hat. Glücklich ist daher nur der Vollkommene, oder wer ernstlich nach Vollkommenheit strebt. Und dazu ist die erste Vorbedingung die Übung der Religion.

Wir reden hier nicht von der übernatürlichen Religion des Christentums. Schon die Vernunft und Natur des Menschen sagt ihm, daß ein Gott ist, dem er dienen, in dem er sein Ziel erkennen muß. Das genügt vollständig, um ihn dessen zu überweisen, daß er seine natürliche Pflicht nicht erfüllt, wenn er nicht religiös lebt nach der Vorschrift seines Gewissens.

Vernunft, Gewissen, Natur des Menschen sind wohl drei verschiedene Worte, aber sie sagen immer dasselbe. Der Vernunft folgen heißt der Natur folgen, und der Ausdruck: nach der Natur leben, hat nur dann einen Sinn, wenn er gleichbedeutend ist mit dem Worte: nach dem Gewissen leben.

Vernunft, Gewissen, Natur weisen uns aber gleichmäßig auf unsere religiöse Pflicht wider Gott hin. Mit Recht haben darum, wie wir gesehen haben, die Alten gesagt, der Satz: man müsse der Natur folgen, bedeute, richtig verstanden, nur, daß wir Gott folgen und uns Gott zu nähern suchen müssen, wenn wir gut und glücklich leben wollen.

Die göttliche Offenbarung hat dazu nichts beizusetzen gefunden, so wahr ist dieses alles. Nur im Ausdruck hat sie etwas verbessern können. Gott folgen ist ein Wort, das zu unbestimmt klingt. Gott gehorchen klingt schon viel verständlicher. Noch vollständiger drückt das Alte Testament den Gedanken mit dem Satz aus: Gottesfurcht ist der Anfang der Weisheit[1]. Wer Gott fürchtet, verabsäumt nichts[2]. Die den Herrn fürchten, suchen nur, was ihm wohlgefällig ist, und richten ihr Herz in Ordnung[3]. Fürchte Gott und halte seine Gebote, das macht den ganzen Menschen aus[4]. Die beste aller Formeln aber ist die des Neuen Testamentes: Du sollst Gott lieben mit ganzem Geiste, mit ganzem Willen, aus ganzem Herzen[5]. Alles, was ihr tut, soll aus dieser Liebe Gottes

[1] Ps 110, 10. Jb 28, 28. Spr 1, 7. Sir 1, 16.
[2] Prd 7, 19. [3] Sir 2, 19 20. [4] Prd 12, 13.
[5] Mt 22, 37.

hervorgehen[1]. Darin aber besteht die Liebe zu Gott, daß man seine Gebote hält[2]. Darum ist der Endzweck aller Gebote die Liebe[3], und die Liebe zu Gott, das leichteste und süßeste aller, Gebote, ist die Erfüllung jedes Gesetzes[4].

Wie gewunden und mühevoll sind doch die Wege der Unwahrheit, und wie einfach und natürlich ist der Pfad der Wahrheit! Hier verstehen wir, wie die Unglücklichen, die ihr Verderben gesucht haben, sich einstens ewig mit dem Vorwurf quälen werden: So haben wir uns also verirrt vom Wege der Wahrheit! Wir sind müde geworden auf dem Wege des Unterganges, aber den Weg des Herrn erkannten wir nicht[5]. Was ist das für ein unnatürlicher Schwall von Formeln, die sie erdacht haben, um Gott und Religion zu umgehen! Und wie nutzlos und unbrauchbar sind sie alle! Wie kurz lautet dagegen das Wort, das sich der Vernunft von selber darbietet, sobald sie ruhig den Menschen im Verhältnis zu seinem Ziele, zu Gott, erfaßt, das Wort: Folge deinem Gewissen; folge Gott, fürchte Gott, liebe Gott, und du wirst ein rechter, ein guter, ein ganzer Mensch werden!

[1] 1 Kor 16, 14. [2] 1 Jo 5, 3. [3] 1 Tim 1, 5.
[4] Röm 13, 10. [5] Weish 5, 6 7.

Vierzehnter Vortrag.

Die Religion der Humanität.

1. Ohne Religion keine wahre Humanität. So viel steht unbezweifelbar fest aus dem, was wir im vorausgehenden erwogen haben. Nur ein Bedenken ist durch das bisher Gesagte noch nicht beseitigt, ein Bedenken, so groß und so wichtig, daß wir gerne zugeben, es könnte uns mit Mißtrauen gegen die Religion erfüllen, wenn es auf Wahrheit beruhte. Zugegeben, daß der Mensch ohne Religion sein Ziel nicht erreichen könne: ist dann aber auch dieses Ziel, zu dem er ihrer bedarf, *echt menschlich*? Ist die Humanität, zu der ihn die Religion führt, jene Humanität, nach der alle edeln Herzen streben, jene Humanität, von der die Dichter und die Denker reden, oder ist sie von anderer, niederer oder höherer Art? Muß der Mensch nicht aus sich selber herausgehen, seine berechtigtsten Neigungen mit Füßen treten, über den rein menschlichen Standpunkt hinaufsteigen, sobald er sich mit Religion einläßt? Wie kann man ihm also im Namen der Humanität zureden, sich mit der Religion einzulassen, da er nie wissen kann, wohin sie ihn führt, sobald er den festen Boden unter den Füßen preisgegeben hat und sich von ihr in unbekannte Regionen emporführen läßt? So kann und muß man ja auch zugeben, daß der Staat heute ohne Militär nicht zu bestehen vermag. Wird aber jemand leugnen, daß sich gerade durch die Ausbildung des Militarismus die Einrichtung und die Wirksamkeit, ja fast die Natur des Staates geändert hat?

2. Dieses Beispiel ist uns in hohem Grade erwünscht, denn es dient vortrefflich dazu, um zu zeigen, wie schonend die Religion der Natur des Menschen gegenübersteht.

Freilich ist der Militarismus eine große Last für den modernen Staat und ein Hindernis für viele seiner naturgemäßen Aufgaben geworden. Das liegt aber darin, daß er seine Aufgabe mißkannt und bis zur Beeinträchtigung des Gemeinwohles übertrieben hat. Er sollte ein Hilfsmittel für den Staat sein, damit dieser seine Gesamtaufgabe leichter, ohne Hindernis von außen, erfüllen könne. Inzwischen hat er sich aber, wenn auch nicht zur einzigen, so doch zur wichtigsten und anspruchsvollsten unter den Aufgaben des Staates gemacht, so daß alle übrigen unter dem Druck seiner Anforderungen zu leiden haben. Bliebe er innerhalb seiner Schranken, nähme er Rücksicht auf alle übrigen Staatszwecke und fragte er stets, was der Staat seiner Natur nach verlangt, was er leisten kann, dann wäre er nie zu der Last geworden, die er nunmehr ist, und würde die Gesellschaft nicht so zu Boden drücken.

Was aber er vermeidet, das tut die *Religion*. Sie will nicht sämtliche Aufgaben des Menschen selber lösen oder gar ersetzen. Sie läßt alle bestehen und will nur den Menschen *helfen*, sie besser zu erfüllen. Kein Mensch kann bescheidener in seinen Anforderungen auftreten als sie. Sechs Tage läßt sie den irdischen Geschäften, einen verlangt sie für den Dienst Gottes und für die Sorge um die Ewigkeit.

Abgesehen davon, daß sie dem Menschen keine Forderung auferlegt, die seiner Natur zuwider ist, trägt sie kein Bedenken, sowohl in Glaubenslehren als in Sittenfragen *Vernunft* und *Natur* als Zeugen anzurufen. Nicht als ob sie nur das lehren und befehlen würde, was der Natur zusagt. Wohl aber würde sie selber jede Lehre und jede Vorschrift verwerfen, von der sich nachweisen ließe, daß sie mit der gesunden Ver-

nunft und mit der echten sittlichen Natur des Menschen in Widerspruch steht.

Ferne davon, dem Menschen blinde Hingabe an ein unverstandenes Gesetz zuzumuten, verlangt das Christentum vielmehr, daß der Unterwerfung unter seine Lehren gründliche Prüfung seiner Glaubwürdigkeit vorausgehe. Denn der Glaube ist nicht blinde Unterwerfung des Verstandes, sondern ein vernünftiger Gehorsam[1], mit andern Worten, die Unterwerfung des Willens unter das, was der Verstand als glaubwürdig erkannt hat. Die Kirche nimmt diese Forderung so ernst, daß sie lehrt, der Glaube sei nicht einmal möglich, wenn er sich nur auf eine halbe Überzeugung oder auf die bloße Wahrscheinlichkeit stütze, dies oder jenes könne zum Inhalte der Offenbarung gehören[2]. Sie scheut deshalb eine strenge Erörterung ihrer Lehren so wenig, daß sie uns im zuversichtlichen Bewußtsein von deren Unerschütterlichkeit auffordert, sie mit jeder andern Lehrmeinung zusammenzustellen und uns so ein eigenes Urteil darüber zu bilden, ob sie Glauben verdienen oder nicht. Sie handelt in diesem Stücke getreulich nach der Anweisung der Schrift: Prüfet alles, und was gut ist, das haltet fest[3].

3. Wir wissen uns deshalb durchaus im Einklang mit dem Geiste der Kirche, wenn wir alle, die unter dem Bedenken leiden, die christliche Sittenlehre könnte irgend ein *Menschenrecht* beeinträchtigen, einladen, sich mit uns zu einigen vorläufig nur in der Absicht, sie auf ihre Glaubhaftigkeit und Vernunftgemäßheit zu prüfen.

Es handelt sich zu diesem Behuf bloß um den *Standpunkt*, auf den wir uns stellen sollen. Dank der Unbefangenheit des

[1] Röm 12, 1.

[2] Prop. 21. damn. ab Innoc. XI. d. 2. Martii 1679 (*Denzinger*, Enchiridion symbolorum nr. 1038).

[3] 1 Thess 5, 21.

christlichen Glaubens aber ist dieser Standpunkt nicht schwer zu finden. Denn eben deshalb, weil das Christentum von seiner Wahrheit tiefer und aufrichtiger überzeugt ist als irgend welche menschliche Weisheit, verfährt es seinen Gegnern gegenüber weit weniger spröde und zurückhaltend als diese. Winckelmann hält denen, welche seine Begeisterung für die unübertreffliche Vollendung der griechischen Kunst nicht teilen, jenes verächtliche Wort entgegen, womit Nikomachos, vor der Helena des Zeuxis stehend, einen unverständigen Tadler einschüchterte: Nimm meine Augen, dann wird sie dir wie eine Göttin erscheinen. Uns fällt es nicht von ferne bei, dem Zweifler eine so unbillige Forderung zu stellen. Das hieße ja dem, den wir erst belehren und überzeugen sollen, zum voraus zumuten, er müsse unsere Anschauung annehmen.

So schlagen wir denn dem Fremdling, dem es aufrichtig um die Wahrheit zu tun ist, die echte Humanität als Vergleichungspunkt vor, und wir bevollmächtigen ihn, wenn die christliche Pädagogik irgend eine der menschlichen Kräfte vernachlässigen oder ein berechtigtes Streben der menschlichen Natur unterdrücken sollte, ihr jedes Anrecht auf Beachtung abzusprechen. Wir erwarten aber dafür, daß er ihr auch die gebührende Anerkennung nicht versagen werde, wenn er findet, daß sie mit der peinlichsten Gewissenhaftigkeit die Rechte und die Ehre der Natur wahrt.

Wenn das Christentum sich dazu herbeiläßt, so macht es ein Zugeständnis von einer Bedeutung, welche seine Gegner vielleicht nicht einmal würdigen können. Denn es ist uns nur zu wohl bekannt, welch tiefgehende Anklagen gerade von dem Gebiet aus, auf das wir uns hiermit begeben, erhoben werden. Das ist ja eben das am hartnäckigsten festgehaltene Vorurteil, womit die sogenannte Humanitätslehre des modernen Geistes jeden Versuch des Christentums zu einer Verständigung zurückweist, die Behauptung nämlich, daß es alle natürlichen

Regungen entweder unterdrücke oder zu kurz kommen lasse, und daß natürliche Sitte und religiöse, insbesondere christliche Tugend nie zusammenstimmten.

So sagt schon Charron, der Skeptiker: Die Menschen sind Juden, Mohammedaner, Christen, bevor sie wissen, daß sie Menschen sind[1]. Dieser Vorwurf gilt, obwohl er allen Religionen zur Last gelegt wird, doch begreiflicherweise zumeist der christlichen. Denn, so heißt es viel deutlicher im Nathan, jenem Stücke, das herkömmlich als das unvergängliche poetische Evangelium von der Humanität gepriesen wird[2]:

> Du kennst die Christen nicht, willst sie nicht kennen.
> Ihr Stolz ist: Christen sein, nicht Menschen. Denn
> Selbst das, was noch von ihrem Stifter her
> Mit Menschlichkeit den Aberglauben würzt,
> Das lieben sie, nicht weil es menschlich ist:
> Weil's Christus lehrt, weil's Christus hat getan.
> Wohl ihnen, daß er ein so guter Mensch
> Noch war . . . Um den Namen, um den Namen
> Ist's ihnen nur zu tun[3].

Am schlimmsten spielt aber Bayle[4] der geoffenbarten Religion mit. Dieser scheut sich nicht zu behaupten, daß die religiöse Sittlichkeit, und stünde sie selbst auf der Stufe der Heiligkeit, die Probe der natürlichen Moral nicht von ferne aushalte. Der Charakter eines Heiligen sei durchaus nicht zugleich auch der sittliche und selten den Vernunftbegriffen des natürlichen Sittengesetzes entsprechend.

Auf diese und ähnliche Angriffe könnten wir freilich mit allem Recht antworten, daß es nur zur Ehre der Religion

---

[1] Charron, De la sagesse 2, 5.

[2] Biedermann, Deutschland im 18. Jahrh. II 2, 353.

[3] Lessing, Nathan 2, 1.

[4] Bayle, Diction. Art. David, Note J zu Ende; vgl. Note H, V, ed. Basil. 1741 (Antwerpen 1740) II, append. 908 ff. Die meisten Ausgaben haben diesen berüchtigten „zweiten Artikel" nicht. (S. Ebert, Bibliogr. Lexikon I 149.)

gereicht, wenn sie nicht human im modernen Sinne ist. Denn nichts ist gewisser, als daß jene angeblich natürliche Ethik, die sich mit der religiösen so schlecht vertragen will, und daß jene Humanität, die keinen Ausgleich mit dem Christentum zuläßt, alles eher ist als echte Natur. Und wiederum ist nichts gewisser als die Tatsache, daß die äußere Zivilisation, der die Welt so gerne den Namen Kultur oder Humanität beilegt, grundverschieden ist von der wahren, innerlichen Bildung und Humanität[1]. Allein davon reden wir nicht, denn dies wird erst den Gegenstand unserer Erörterungen im folgenden Bande bilden.

Für jetzt sehen wir ganz davon ab, daß die weltliche Humanitätslehre und noch mehr deren Verwirklichung so viel Unnatürliches, ja Unmenschliches enthält, und lassen gewissenhaft an ihr alles gelten, was nur irgend auf den Namen „wahr und gut" Anspruch machen kann. So gering auch die Ausbeute oft sein mag, so soll uns doch kein Angriff abhalten, allem dem, was die Weltbildung Brauchbares enthält, Anerkennung angedeihen zu lassen.

Das ist unsere Antwort auf jene Verdächtigungen, und es erfüllt uns mit Stolz, daß uns die christliche Religion nötiget, der weltlichen Humanität jede mögliche Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, während diese im Bewußtsein ihrer Schwäche jeder Vergleichung ausweicht und eine Abwägung der gegenseitigen Vorzüge durch verächtliche Abweisung unmöglich machen will. Es ist aber sicher nicht das Zeichen von Vertrauen auf die Güte einer Sache, wenn man sie durch Herabwürdigung anderer zu heben sucht. Dagegen beweist eine unbefangene Würdigung entgegenstehender Richtungen, wenn auch nicht ohne weiteres schon die Wahrheit, so doch die zuversichtliche Überzeugung von der Gewißheit und von der Berechtigung der eigenen Meinung.

[1] Vgl. L. Stein, Die soziale Frage 115.

4. Den glänzendsten Beweis für seine unbefangene Anerkennung menschlicher Tugend und Bildung liefert das Christentum nun aber gerade dort, wo die falsche Humanität, besser gesagt, der Humanismus die größte Unduldsamkeit gegen die christliche Kultur an den Tag legt, wir meinen die Beurteilung der heidnischen Welt.

Die christliche Lehre hat nichts gemein mit jenem Irrtum, der den Ungläubigen wahrhafte Tugend bloß deshalb abspricht, weil sie den Glauben nicht kennen.

Die Väter und die Lehrer der Kirche urteilen allerdings oft streng über die Heiden, und darin haben sie leider recht. Denn es ist nun einmal das Zeugnis der Geschichte, das uns sagt, daß es in der Wirklichkeit um ihre Sittlichkeit meist schlimm bestellt war.

Aber damit ist nicht gesagt, daß die Heiden nicht besser sein konnten, daß ihre Vernunft, daß ihr Gewissen ohne den Glauben zum Guten nicht antrieb, daß ihr Wille nicht die Kraft zum Guten in sich trug. Sie mochten so schwach sein wie immer, sie hatten doch die sittlichen Begriffe und die sittlichen Fähigkeiten, die in der menschlichen Natur liegen. Darum hat es die katholische Theologie stets als unanfechtbare Wahrheit verteidigt, daß jene, welche des Glaubenslichtes entbehren, fähig sind, natürliche Tugend zu üben[1]. Noch mehr. Sie hat bereitwillig anerkannt, daß die Heiden in ihren philosophischen Schulen viel Wahres über die sittlichen Pflichten des Menschen, über die Regelung der Leidenschaften, über die Beherrschung der Sinnlichkeit, über die Natur und Übung der Tugend zu Tage gefördert haben. Sie hat auch der Tatsache Zeugnis gegeben, daß sich vielfach im Heidentum wirkliche, wenn auch vielleicht nur selten vollkommene Tugend findet.

[1] Thomas 1, 2, q. 109, a. 1 2. Lombard. 2, d. 26. Bonav. 2, d. 28, a. 2, q. 2 3.

Seit den ältesten Zeiten haben die Väter und die Lehrer der Kirche nicht einen Augenblick Bedenken getragen, das, was sie in der antiken Literatur gut und wahr gesagt fanden, zur wissenschaftlichen Darlegung des christlichen Lehrgehaltes herbeizuziehen, und wie sie sich gerne ausdrückten, den Kindern Israels gleich, die Schätze der Ägypter zum Schmucke der Bundeslade zu verwenden[1]. Manche Väter haben darin nach unserem Geschmacke des Guten eher zu viel getan, gerade wie die meisten katholischen Apologeten des 16. und des 17. Jahrhunderts, z. B. Huetius, die bei den alten Schriftstellern so viel Ähnlichkeit mit den christlichen Lehren fanden, daß die späteren Gegner des Christentums — man denke nur an Ernst Havet — ein leichtes Spiel hatten, als sie die ganze Beweisführung umkehrten und behaupteten, die christlichen Lehren seien einfach von den Heiden entlehnt. Zumal war es Plato, der bei den gelehrten Alexandrinern, aber auch bei ihrem klassisch gebildeten Gegner Methodius und beim Vater der Mystik, bei Dionys, und selbst bei Augustin[2] solches Ansehen genoß, daß es sowohl dem französischen Unglauben des 18. als der rationalistischen Kritik des 19. Jahrhunderts ein weites Feld zu Ausfällen auf die Kirchenlehre darbot. Man denke nur an die heftigen Kämpfe, zu denen die Frage über den sogenannten Platonismus und über die Moral der Väter Anlaß gegeben hat[3].

Ganz besondern Einfluß übte die alte Philosophie auf dem Gebiete der Sittenlehre. Zu allen Zeiten stand das Hand-

[1] Origen., Epist. ad Gregor. 2.

[2] Augustin., Doctrina christ. 2, 40, 60; Contra Academ. 3, 18, 41; Retract. 1, 1, 4.

[3] Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur V 26 ff 33 ff 60 ff. Hurter, Nomenclator II ² 1326 ff. Kirchen-Lexikon VIII ¹ 498—515; X ² 95—104. Schwane, Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit ² 67 ff. Überweg, Geschichte der Philosophie II ³ 84 86. Borgier, Dict. de théologie III, Lille

buch des Stoikers Epiktet bei den Christen in hohem Ansehen. Ciceros Werk über die Pflichten erfreute sich in den älteren Jahrhunderten eines so großen Leserkreises, daß sich Ambrosius veranlaßt fühlte, ihm ein ähnliches von christlichem Gehalt entgegenzustellen. Im Mittelalter fand Seneca bei vielen Aszeten eine Verwertung, wie nur einer der Kirchenväter. Neben ihm genossen Horaz und Juvenal das höchste Ansehen.

Das ganze Mittelalter hat von den Klassikern den ausgiebigsten, nicht selten einen maßlosen Gebrauch gemacht. Selbst bei Wolfram von Eschenbach beruft sich der Einsiedler Trevrizent gegen den zweifelnden Parzival neben der „neuen Märe" auf Plato den „Vorredner" und auf „Sibylle die Prophetin"[1]. Bei den Geistlichen herrscht überhaupt das ganze Mittelalter hin-

1844, 250—263. Wie kein Einfall alter Zeit aussterben darf, wenn er nur geeignet ist, dem Christentum Eintrag zu tun, so mußte natürlich auch dieser wieder eingeführt werden durch die nun fast allgemein angenommene Lehre von der Hellenisierung des späteren Judentums und des älteren Christentums. Darüber handeln z. B. Maß, Orpheus, 1895; Hatch, The influence of Greek ideas and usages upon the Church [2], 1892 (Griechentum und Christentum, deutsch von E. Preuschen, mit Beil. von Ad. Harnack, 1892); Wobbermin, Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen, 1896; Dietrich, Nekyia, 1893 (s. Aßberger, Geschichte der christl. Eschatologie in der vornicänischen Zeit 181 f); J. A. Farrar, Paganism and Christianity, 1892 (vgl. Revue de l'histoire des religions 25, 262); N. Söderblom (Revue 40, 275); Sal. Reinach (Revue 42, 365—382); Goblet d'Alviella (Revue 29, 255); J. Réville (Revue 23, 372); Harnack, Wesen des Christentums [5] 125 ff; Ed. Caird, The Evolution of religion II [3] 65 254 258 278 f 282. Besonnener und zurückhaltender ist G. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, 1894. Gegen diese Ansicht von der Umgestaltung des Christentums durch den Hellenismus erklärt sich Cheetham, The Mysteries pagan and christian, 1897 (dazu vgl. Revue de l'histoire des religions 42, 111 ff).

[1] Pareliure Plato: Parzival 465, 21 (Bartsch 9, 981).

durch eine eigentümliche, oft übertriebene Neigung, sich auf alte Schriftsteller, zumal Dichter, zu beziehen und ihre Worte zum Beweise für Sätze anzuführen, die sich entweder von selbst verstehen oder die ebenso leicht aus der Bibel hätten belegt werden können. Am weitesten gehen darin Johannes Saresberiensis und Peter von Blois, deren Schriften einem Teppich aus alten Fäden zu vergleichen sind. Welchen Einfluß insbesondere Aristoteles auf die gesamte Theologie der mittleren und späteren Jahrhunderte gewann, bedarf nicht vieler Worte[1].

5. Das alles ist so bekannt, daß es weniger notwendig erscheinen möchte, die Sache selber erst zu erweisen, als vielmehr, das Christentum gegen die hieraus entnommenen Vorwürfe zu verteidigen. So sagt Bischof Martensen im Namen des orthodoxen nordischen Protestantismus: der christliche Charakter müsse rein, das heißt ungemischt sein. Keine fremde Macht dürfe ihn bestimmen; die Liebe zu Gott und zu seinem Reich sei seine einzige Triebfeder und Seele. Die christliche Ethik der katholischen Kirche aber habe diesen Charakter nicht gewahrt, denn sie habe im Mittelalter zu viel aus der Lehre des Aristoteles eingemengt. Und manche Gestalten jener Zeit, ein Gregor VII., ein Innozenz III., seien eine durchaus unreine Mischung von Christentum und römischem Heidentum[2]. So der gefeierte protestantische Bischof, treu jener Geringschätzung gegen die Bildung und Kultur des klassischen Altertums, womit so manche der katholischen Kirche feindliche Richtungen dem christlichen Namen so viele üble Nachrede bereitet haben.

---

[1] Wir hatten über diesen Gegenstand eine eigene Arbeit vorbereitet. Der reichlich angesammelte Stoff, die Arbeit von 14 Jahren, ist uns aber durch einen Unfall abhanden gekommen bis auf ein paar unbedeutende Reste. Hoffentlich verwindet die Wissenschaft den Verlust so leicht, wie wir ihn verwunden haben.

[2] Martensen, Christliche Ethik I (1871) 474.

Daraus geht zum mindesten das hervor, daß die Kirche „menschlich" und „christlich" nie so schroff gegenübergestellt hat, wie es Bayle und Lessing und Martensen getan haben. Mögen also die, welche es mit Martensen halten, den Angriff im Nathan nach seiner vollen Schärfe auf sich beziehen. Sie trifft er mit ganzem Recht und unwiderleglich. Uns Kinder der Väter und der mittelalterlichen Kirche geht er nichts an.

Allein, ist es denn wahr, daß die Sittenlehre des Griechen und die Tugend des Römers fremdartige Elemente im Christentum seien? Wie man nur überhaupt so fragen kann! Traurig, daß man diese Frage stellen muß. Am traurigsten, daß es erst noch schwer hält, die richtige Antwort darauf zur Anerkennung zu bringen.

Aber mögen geschickte Feinde und ungeschickte Verteidiger des Christentums sagen, was sie wollen, die katholische Lehre wenigstens bleibt bei dem Satz, daß Natur und Übernatur, soweseutlich sie voneinander verschieden sind, sich nie und nimmer widersprechen können[1]. Ihr zufolge ist die erste Lehrerin des Menschen immer die Natur[2]. Ihr gemäß ist es undenkbar, im Ernst zu glauben, daß Mensch und Christ einander fremd seien, daß der Christ seinen Charakter verunreinige, wenn er sich das aneigne, was er im Charakter eines Nichtchristen Vortreffliches finde, und daß einer nur dann ein vollkommener Christ werde, wenn er die Natur ausziehe. Wäre dem so, dann träfe freilich die Befürchtung zu, daß die Religion die Humanität unterdrücke.

Jedoch davon ist keine Rede.

Niemand wird behaupten, daß es einen Christen verunzieren würde, wenn er sich die Gerechtigkeit des Aristides, die Überzeugungstreue des Sokrates, die Standhaftigkeit des

[1] Darüber ausführlich Scheeben, Dogmatik II 240 ff 400 ff 415 ff, wo auch die Literatur.

[2] Tertullian. Corona 5; Testimon. animae 5.

Regulus aneignete. Niemand wird leugnen, daß Chrysostomus und Gregor von Nazianz in der Tat echte Griechen sind, daß Ambrosius und Gregor der Große den römischen Charakter in der reinsten Gestalt verkörpern.

Und wie das Leben, so die Lehre. Nie hat ein besonnener Christ geglaubt, sich zu entehren, wenn er an einem Heiden etwas Gutes anerkannte und nachahmte. Und nie hat ein denkender Christ daran gedacht, er tue dem Evangelium Christi Schmach an, wenn er den Heiden zugestand, daß auch sie viel Wahres und Schönes gesagt haben, und daß wir es an der Liebe zur Wahrheit fehlen ließen, wenn wir dies nicht von ihnen herübernähmen.

Die Christen haben — zu ihrer Ehre sei es gesagt — stets eine gewisse Freude bewiesen, wo immer sie ihre Anschauungen über Tugend und Gesetz mit den besten Aussprüchen der alten Philosophen verwandt gefunden haben, und zwar gilt das nicht erst vom Mittelalter, das nach eingetretenem Frieden leicht so viel Unparteilichkeit erringen konnte, um die Weisheit der Alten auch dem Christen als eine Quelle für die Erkenntnis und als eine Richtschnur für das Handeln darzustellen[1], sondern selbst die alten Väter haben sich, noch mitten im Streit gegen das Heidentum, das sie doch in der Form des tiefsten Verfalles, bereit zu ihrer Vernichtung, sich gegenüber sahen, selbst die Apologeten und Polemiker der ersten Kampfeszeit, sagen wir, haben sich so viel Unbefangenheit gewahrt, daß sie gestanden, auch ihm vieles zu verdanken. Schon in den ersten christlichen Tagen, zumal bei Eusebius von Cäsarea, finden wir den Satz, den die mittelalterlichen Schriftsteller so sehr liebten: Wie Moses und Johannes der Täufer für die Juden, so seien auch die Philosophen für die Heiden Vor-

[1] Hartmann, Vom glouben 341—422 (Maßmann, Deutsche Gedichte des 12. Jahrh. 5 f).

läufer Christi und eine Vorbereitung des Evangeliums gewesen[1]. Noch zur Stunde können manche ihre Verwunderung über diese Worte nicht verbergen. Wir finden an ihnen nichts zu bewundern als die vorurteilslose und gerechte Würdigung, die der christliche Geist auch seinen Widersachern zu teil werden läßt.

Ohne Frage ist Tertullian ein entschiedener Eiferer wider die Einführung unnötiger philosophischer Spekulation in die christliche Lehre. Sein allzu nüchterner Sinn, seine maßlose Heftigkeit gegen die Feinde seines Glaubens läßt ihm nichts verhaßter erscheinen als die heidnische Philosophie. Was haben Athen und Jerusalem, ruft er aus, was haben Kirche und Akademie miteinander gemein?[2] Aber auch er kann trotz aller Abneigung nicht umhin, in den Ansichten der Heiden so viele Anklänge an das Christentum zu finden, auch ihm erscheinen viele Lehren der Offenbarung so sehr in der Natur des Menschen begründet, daß ihm diese Wahrnehmung einmal den staunenden Ruf entlockt, der seitdem sprichwörtlich geworden ist: Fürwahr, die Seele gibt Zeugnis, daß sie von Natur aus Christin ist![3]

Diesen Gedanken hielt der gründliche Kenner des Heidentums für wichtig genug, um ihn in einer eigenen Schrift unter dem Titel: „Von dem Zeugnisse der Seele", durchzuführen Dieselbe Vorstellung spricht der bei den griechischen Vätern übliche Ausdruck Logos spermaticos[4] aus. Justinus der Märtyrer fand nicht das geringste Bedenken daran, die alten Weltweisen, die zwar nur zerstreute Bruchstücke der Wahrheit erkannten, immerhin aber diesen nach bestem Vermögen nachlebten, einen Heraklit, einen Sokrates, für Christen zu er-

[1] Spieß, Logos spermaticos 2—5. Lafaulx, Studien 83—85. Histor.-polit. Bl. LXXVIII 465—468. Clem. Alex., Strom. 6, 5, 42; 8, 66 67.

[2] Tertull., Praescript. 7. [3] Tertull., Apologet. 17.

[4] Iustin., Apol. 2, 8 13.

klären[1]. Athenagoras nennt die nämlichen seine Verwandten[2], da auch sie vom Geiste Gottes erleuchtet gewesen seien, wie er als Christ, und Klemens von Alexandrien scheut sich nicht, zu behaupten, die Philosophie der Heiden sei eine vortreffliche Schule zum Glauben an Christus und zum Leben nach seiner Lehre, und ein Mittel, die Heiden für ihn zu gewinnen[3].

Darin stimmen die meisten Väter überein. Die Philosophen, lehren sie, nähern sich in so vielen Stücken der Wahrheit des Christentums[4], sowohl in Bezug auf die Lehre von Gott, der uns nach seinem Bilde für sich geschaffen hat[5], als auf die Lehre von dem Guten, das wir tun, und von dem Bösen, das wir lassen müssen[6], daß man in ihrer Weisheit nur einen göttlichen Funken[7], ein Werk der Vorsehung[8], eine Gabe Gottes[9], eine Vorbereitung auf das Christentum erblicken kann[10].

In diesem Sinne waren die Väter Eklektiker. Nicht als ob sie aus den verschiedenen philosophischen Richtungen das Beste auswählen und daraus ein eigenes System hätten bilden wollen. Umgekehrt, sie suchten aus ihnen die zerstreuten Stücke der einen ganzen christlichen Wahrheit zusammen zu dem Zwecke, den Heiden zu beweisen, daß sie schon längst, wenn auch nicht die volle Wahrheit, so doch bereits viele Lehr-

[1] Ebd. 1, 46; 2, 10; Dialog. 1 2.
[2] Athenagoras, Supplic. 7.
[3] Clem. Alex., Strom. 1, 5, 28; 7, 37.
[4] Augustin., C. Iulian. 4, 15, 78.
[5] Augustin., Civ. Dei 8, 8 9; 10, 2.
[6] Ebd. 2, 7.
[7] Clem. Alex., Cohort. 7, 74; Strom. 6, 17, 149.
[8] Clem. Alex., Strom. 1, 1, 4; 5, 28.
[9] Ebd. 1, 2, 20; 7, 38.
[10] Ebd. 1, 5, 28; 6, 8, 67; 17, 153. Origen., Ep. ad Gregor. 1; In Ioann. 6, 2.

stücke des Christentums kannten, und daß sie nur das Fehlende anzunehmen brauchten, um das Ganze zu besitzen[1].

So ist also das Christentum nicht als etwas durchaus Neues in die Welt gekommen. Im Grunde, sagen Lactantius[2] und Tertullian[3], ist es nichts weiter als eine Fortführung des Wahren im Judentum und im Heidentum; ja sie behaupten geradezu, es sei älter als diese beiden Religionen. Entweder, meint Minucius Felix, sind die Christen Philosophen, oder es waren die Philosophen schon Christen[4]. Gerade das, bekennt Tatian, habe ihn zum Christen gemacht, daß er bei genauem Studium gefunden habe, wie die Weisheit der Christen älter sei als die Homers und der sieben Weisen[5]. Die Griechen, sagt Klemens von Alexandrien, haben ihren Arion und den Orpheus, Männer, welche durch die Macht des Gesanges Fische und wilde Tiere zahm machten und die noch wilderen Menschen, wölfische Räuber, schlangenartige Betrüger, den Löwen ähnliche Wüteriche, sänftigten. Ebenso können auch wir Christen uns eines himmlischen Sängers rühmen, der durch sein neues Lied die steinernen Herzen der rohesten Menschen erweicht, die Gefangenen zur Freiheit, die Gottlosen zur Frömmigkeit, die Toten zum Leben geführt, der die ganze Schöpfung zu einem wundervollen Einklang umgewandelt, der den Menschen selbst wieder ins göttliche Ebenbild umgeschaffen hat. Das ist das Wort Gottes, eben das nämliche, das in früheren Zeiten die alten Sänger und Propheten zur Rettung der Menschen gesandt, nun aber endlich selber zu diesem Zweck auf Erden erschienen ist. Mag also immerhin das Christentum neu, das Heidentum alt erscheinen, im Grunde, schließt er, ist doch

[1] Iustin., Apol. 2, 13. Lactant., Inst. 7, 7.
[2] Lactant., a. a. O. 4, 11 17.
[3] Tertull., Apolog. 21.
[4] Minucius Felix, Octav. 20.
[5] Tatian., Oratio adv. Graecos c. 31.

gerade das Entgegengesetzte die Wahrheit[1]. Was wir jetzt christliche Religion nennen, war auch bei den Alten und von Anfang an schon vorhanden. Als Christus erschien, hat er alle Wahrheit, die er irgendwo vorfand, in seinen Dienst genommen und zu seinem Eigentum gemacht. Deshalb heißt alles, was von wahrer Erkenntnis und Verehrung Gottes je auf Erden war, nunmehr christliche Religion[2].

Dies die Lehre der ersten Verteidiger und der Väter des Christentums. Es ist diese ihre unbefangene Sprache um so wichtiger, je mehr sie das sinkende Heidentum mit seinen Torheiten und Greueln abstoßen, je näher ihnen die Gefahr liegen mußte, die von ihnen so entschieden verteidigte Religion auf Kosten der von ihnen bekämpften zu erheben. Weit entfernt aber von allen Übertreibungen, stehen sie nicht im mindesten an, zu bekennen, daß auch die Heiden in Religion und Sitte manches Gute besitzen, wenn sie schon ihre eigene Religion als die allein vollkommene über alle erheben[3].

6. Was diesem Zugeständnis besondere Bedeutung verleiht, ist der Umstand, daß ihnen der Gedanke nahe liegen mußte, wie leicht es von den Heiden *gegen sie ausgebeutet* werden konnte. Wirklich warf ihnen bereits einer der ersten wissenschaftlichen Gegner des Christentums, Celsus, entgegen: Ihr sagt — manche Christen sagten das wirklich —, daß Plato das, was er Brauchbares hat, bei Moses geholt habe. Gerade das Gegenteil ist wahr: Christus und die Apostel haben das, was sie Wahres lehren, von Plato gelernt, denn es stimmt ja ganz mit den Lehren unserer heidnischen Weisen zusammen. Was namentlich das Sittengesetz der Christen betrifft, so ist dieses weder neu noch heilig. Und Celsus machte sich in der Tat daran, ihren schönsten Lehren eine Sammlung

[1] Clem. Alex., Cohortatio ad Graecos 1, 3 ff.
[2] Augustin., Retract. 1, 13, 3.
[3] Iustin., Apol. 2, 8 10 13.

von ähnlich lautenden aus heidnischen Schriftstellern gegenüberzustellen[1], um auf diesem Wege zu beweisen, daß all das von den Alten früher und schöner gesagt worden sei. Das gleiche behauptete später Julian der Abtrünnige in Bezug auf das mosaische Gesetz, in dem ja auch die Christen den Ausdruck ihrer Sittenvorschriften anerkennen[2].

Diese Ausfälle wurden indes in alten Zeiten nur gelegentlich versucht, ohne daß ihre Urheber sie weiter verfolgt hätten. Erst der englische Deismus verarbeitete sie zu einem planmäßigen Feldzuge gegen das Christentum. Dieser begann im Jahre 1730 mit dem berüchtigten Buch von Matthew Tindal „Das Christentum so alt wie die Schöpfung". Tindal war, wie Gibbon, einer jener Unseligen, die ihre Religion nach jedem Windhauch ändern, sobald er aus den tonangebenden Kreisen herweht. Unter Jakob II. wurde er katholisch. Als dessen Stern erblich, trat er zum Protestantismus zurück, was ihm unter Wilhelm III. eine hübsche Versorgung eintrug. Solche Männer sind, wenn sie nur einmal das Schamgefühl überwunden haben, immer am besten geeignet, der Welt eine angeblich höhere Auffassung von Religion beizubringen. Sie tun das nämlich mit um so zäherem Fanatismus, je lauter sie der Natur der Sache nach zu predigen genötigt sind, um das unbequeme Bellen des Gewissens zu überschreien. Wir werden kaum irregehen, wenn wir auch bei Tindal darin einen Hauptgrund suchen, warum er seine Lehre mit solchem Ernste vorträgt.

Das Christentum, sagt er, ist nicht eine Religion von gestern. Es gebietet, was Gott von Anfang an geboten hat. Nur der Name ist neu, es selbst ist so alt, so ausgedehnt, so vernünftig wie die menschliche Natur selbst. Bis hierher

[1] Origen., C. Cels. 1, 4; 6, 1 ff. Tertullian., Apolog. 46. Minucius Felix 36. Kellner, Hellenismus und Christentum 72—76. [2] Ebd. 305 f.

haben wir nicht viel einzuwenden. Aber nun kehrt Tindal seinen Satz um und fährt fort: Soll also das Christentum wahr sein, so darf es nicht mehr und nicht weniger enthalten als die natürliche Religion, sonst wäre es entweder lückenhaft oder legte tyrannisch und willkürlich unnötige Dinge auf[1].

Das war die rechte Lehre für den Rationalismus. Begreiflich, daß sie so begeisterten Anklang fand. Man erinnerte sich jetzt wieder der Behauptung von Hobbes, daß Christus nichts als Gesetz und Lehre vorgetragen habe, was sich nicht bereits im Naturgesetze gefunden hätte[2]. Die ganze Offenbarung, meinte Roëll, habe keine andere Aufgabe als gleich einem Mikroskop das Auge zur Erkenntnis der Dinge zu schärfen, die es ohnehin schon sehen konnte und mußte[3]. Daraus schloß John Butler, das Christentum sei nichts weiter als die Wiederverkündigung der Naturreligion. Es enthalte, so behauptete er in Übereinstimmung mit dem verrufenen Buche von Toland, keine übernatürlichen Geheimnisse und könne keine enthalten, die Naturreligion sei geheimnisvoll genug[4]. Schließlich bestritt James Mackintosh überhaupt die Möglichkeit von Entdeckungen auf sittlichem Gebiete, wie er sich ausdrückt, mit andern Worten, von einer positiven Offenbarung.

In Frankreich vertrat diese Richtung besonders Condorcet. In Deutschland bürgerte sie Reimarus ein[5]. Wie Lessing von Roëll seine Lehre über die Erziehung des Menschengeschlechtes, so lernte Herder von Reimarus seinen Satz, daß die Religion bei höherer Entwicklung stets in reine Humanität aufgehe[6].

---

[1] Lechler, Geschichte des englischen Deismus 333 f. Pünjer, Religionsphilosophie I 251 f.

[2] Vorländer, Geschichte der philosophischen Moral der Engländer und Franzosen 370.

[3] Gaß, Gesch. der prot. Dogm. II 248 ff.

[4] Ebd. III 367 ff.

[5] Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie 298.

[6] Ebd. 540. Pünjer, Religionsphil. I 450 f.

Das ist seitdem durch unsere sogenannten Klassiker so ziemlich allgemeine Anschauung geworden.

Neuerlich hat sie Buckle wieder kräftig aufgefrischt. Er sammelt wie immer eine ungeheure, den oberflächlichen Blick bestechende, hier aber jedenfalls ebenso überflüssige wie nichts beweisende Literatur zum Beweise dafür an, daß es grobe Unwissenheit oder geflissentlicher Betrug wäre, zu behaupten, das Christentum hätte der Welt sittliche Wahrheiten mitgeteilt, die vorher nicht bekannt waren. Durch alle Predigten, Homilien und Textbücher, welche Moralisten und Theologen zur Welt gebracht, behauptet er, sei zu den seit Jahrtausenden bekannten sittlichen Grundsätzen nicht ein Titelchen beigefügt worden[1].

7. Was werden wir gegen diese Anklagen tun? Jedenfalls uns vor den groben Einseitigkeiten hüten, mit denen die englischen Bekämpfer des Deismus der Wahrheit zu Hilfe kommen wollten. Es ist merkwürdig, zu welchen Extremen sich solche verleiten lassen, die keine feste Grundlage unter ihren Füßen haben, wenn sie einem andern Extrem begegnen.

So entsetzt sich der nüchterne Locke derart über den Gedanken, die Sittenlehre sei unveränderlich und unverbesserlich, daß er im Gegensatz hierzu den Satz aufstellt, den wir seitdem so oft zu hören bekommen, Gewissen, Tugend, Sitte seien Dinge, die in jeder Zeit, bei jedem Volke, für jeden Menschen verschieden seien. Wenn je einmal in irgend einem Stück Übereinstimmung herrsche, so sei das lediglich einem zufälligen Zusammentreffen willkürlicher Geschmacksrichtungen zuzuschreiben. Andere aus der Partei der hochkirchlichen Gegner Tindals, wie Stebbing und Waterland, ließen sich im Streite bis zum schroffsten Traditionalismus hinreißen. Sie behaupteten, es gebe überhaupt keine natürliche Religion und Sittenlehre.

[1] Buckle, Geschichte der Zivilisation (deutsch von Ruge I [5] 1, 153 f).

Das wenige, was die Heiden an Wahrheit festgehalten und an Tugend geübt haben mochten, hätten sie nicht durch eigene Kraft gefunden, sondern ausschließlich der Erinnerung an die Uroffenbarung zu danken. Ja ein Anonymus glaubte alles Ernstes der guten Sache zu dienen, indem er gegen Tindal eine Gegenschrift ausgehen ließ unter dem Titel „Das Christentum nicht so alt wie die Schöpfung". Um jede Vergleichung zwischen ihm und der natürlichen Religion unmöglich zu machen, geht er in seinem blinden Eifer bis zum äußersten, so daß er an dieser letzteren auch nicht das geringste Gute mehr beläßt: die sogenannte natürliche Religion sei höchstens eine Religion für Pferde[1], für Menschen aber sei sie nicht gemacht. In Deutschland nannten die Anhänger der verknöcherten lutherischen Orthodoxie die Lehre von einem natürlichen Rechte gleich den neueren Juristen eine heillose Erfindung[2]. Hamann bezeichnet eine natürliche Religion als ein Unding und bekämpft sie ebenso energisch, als er eine übernatürliche Offenbarung abweist[3]. Neuestens hat Albrecht Ritschl den gleichen Gedanken zur Grundlage seines verhängnisvollen Systems gemacht.

Wahrhaftig, diese unberufenen und unerleuchteten Verteidiger der Wahrheit fügen ihr mitunter fast mehr Schaden zu als ihre geschworenen Gegner. Sei Gott vor, daß wir uns selber durch derartige Ausschreitungen den Boden unter den Füßen wegziehen! Auf welchen Grund soll denn der Glaube bauen, wenn nicht auf die vernünftige Natur des Menschen? Und woran sollen die christliche Sittenlehre und die Gnade Gottes anknüpfen, wenn der Mensch von Natur aus keiner guten Regung fähig ist? Soll etwa das zur Verherrlichung des Christentums beitragen oder es besser zur Annahme

[1] Lechler a. a. O. 361 f.

[2] Biedermann, Deutschland im 18. Jahrh. II 1, 211.

[3] Jul. Schmidt, Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland II 739. Pünjer, Religionsphilosophie I 452 ff.

empfehlen, wenn der Mensch, an den es sich wendet, zuvor möglichst herabgewürdigt und zu einem wahren Ausbund von Bosheit und Unempfänglichkeit gemacht wird? Dadurch werden wohl noch wenige von der Wahrheit des Christentums überzeugt worden sein. Und selbst wenn es uns den größten Nutzen schaffen würde, dürften wir uns deswegen auch nur die kleinste Ungerechtigkeit gegen die menschliche Würde und gegen unsere vernünftige Überzeugung zu Schulden kommen lassen? Überdies endlich verbietet uns gerade der christliche Glaube solches Gebaren. Wiederholt hat die Kirche den Traditionalismus, das heißt die Lehre, als ob der Mensch aus eigener Kraft keine Wahrheit erkennen, keine Tugend üben könne, verworfen und erklärt, daß er auch ohne Offenbarung und ohne Gnade, durch sein eigenes natürliches Vermögen viele Kenntnisse zu finden, mancherlei gute Handlungen zu verrichten befähigt sei[1].

Wir suchen die Ehre unserer Religion nicht darin, daß sie aus regungslosen Steinen wie mit einem Zauberschlage Kinder Gottes mache. Uns dünkt es ehrenvoller für sie, daß sie auf edle, wenn auch schwache, irrende und sündige, aber hilfsbedürftige und heilsempfängliche Menschen berechnet ist. Es mag leichter sein, von Grund aus ein ganz neues Gebäude aufzuführen als die vorhandenen Reste eines nur halb gelungenen und wieder halb verfallenen Baues dem neuen Plan einzupassen. Aber es ist jedenfalls, wie schwieriger, so auch menschlicher, die natürliche Empfänglichkeit für das Gute zu vervollkommnen, den schwachen, vielfach mißratenen Strebungen nach dem Guten zu Hilfe zu kommen, das Begonnene zu vollenden und den ganzen Tugendbau, unbeschadet seiner natür-

[1] Darüber Denzinger, Religiöse Erkenntnis I 149 ff; Schanz, Apologie I[3] 146 ff; Hettinger, Fundamentaltheologie [2] 812 ff 816 ff, wo die Literatur.

lichen Abgeschlossenheit, als Grundlage für einen neuen darüber aufzuführenden großartigen Tempel Gottes zu benutzen.

Erst wenn man die Geringschätzung in Erwägung zieht, womit manche Systeme die menschliche Schwäche in den Boden stampfen, um auf den Ruinen der Natur neu zu bauen, oder wenn man die überstürzende Hast anderer betrachtet, die den Menschen mit einem Riß, in einem Augenblick aus seinem natürlichen Elemente bis über die Wolken hinaufführen wollen, dann wird man die nüchterne Weise der katholischen Erziehungsweisheit zu würdigen im stande sein, die ebenso die Schwachheit der menschlichen Natur zu schonen als ihre Fähigkeit zum Guten zu ehren und zu veredeln weiß.

Diese edle, gemäßigte Wertschätzung des Menschlichen, gleich entfernt von Wegwerfung wie von Überspannung, zeichnet nach der richtigen Bemerkung von Brandis unter allen alten Philosophen den Stagiriten aus[1]. Sein Ideal sind nicht jene hohlen Träumereien, die jeder Ausführung spotten, wie sie Plato in seinem Staat entwarf und später in seinen Gesetzen selber bedeutend abschwächen mußte. Er verfolgt stets als Ziel das menschliche Gute, das erreichbare, das ausführbare Gute[2]. Darin liegt der Grund, warum sich die christlichen Lehrer im Mittelalter gerade an ihn anschlossen. Hätten sie unter den Lehrern der natürlichen Wissenschaft einen gefunden, der die Natur des Menschen besser zu würdigen gewußt und von ihren Fähigkeiten einen besseren Gebrauch gemacht hätte als Aristoteles, kein Zweifel, daß sie dessen Lehrgebäude noch mehr als das des großen Meisters benutzt und weitergeführt hätten[3].

8. Wer aber sagt, daß sie zu den Lehren des Philosophen keinen Tüttel hinzugefügt hätten, daß das Christentum keine

[1] Brandis, Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philos. I 366.

[2] Aristot., Ethic. 1, 2 (1), 7; 1, 4 (2), 1.

[3] Vgl. Willmann, Geschichte des Idealismus II 341.

einzige vorher unbekannte sittliche Wahrheit in die Welt gebracht habe, der soll seine Behauptung rechtfertigen, wenn er dazu im stande ist. Woher mag dann der Widerspruch gegen die christlichen Vorschriften stammen, jener Widerspruch, der von niemand lauter erhoben wird als eben wieder von jenen, die vorgeben, sich ausschließlich auf das natürliche Gesetz zu stützen? Sie werden uns sagen, daß sie sich nur deshalb sträubten, weil uns diese Anordnungen unnötige Lasten auferlegten, die im Naturrechte nicht begründet seien. Niemals habe jemand vor dem Auftreten des Christentums behauptet, man müsse auch den Feind lieben. Es sei eine übertriebene Forderung, nicht bloß die ungeregelte Befriedigung der sinnlichen Begierden, sondern auch jeden Gedanken dieser Art zu unterdrücken. Nur unnatürliche Strenge könne uns auferlegen, für den Beleidiger zu beten, kein Weib anzusehen, um ihrer zu begehren. Das alles und noch anderes, sagt Renan — und hier ist er ohne Zweifel der Stimmführer von Tausenden —, seien Überspanntheiten, Anforderungen ohne Grenzen, Verachtung der gesunden Natur des Menschen, mönchische Übertreibungen, die auch das Unmögliche ungestraft versuchen zu können glaubten[1].

Genug dieser Klagen. Ob Übertreibungen und Utopien oder nicht — um das handelt es sich für jetzt nicht: wir entnehmen ihnen nur so viel, daß unsere Lehre *weiter* geht als die rein natürliche Ethik. Und da dieselben Kläger uns wieder entgegenhalten, daß die christliche Moral im Grunde keine andere sei als die uralte der natürlichen Religion, so haben wir aus ihrem eigenen Munde alles, worauf es ankommt.

Die Sittenlehre des Christentums, sagen sie uns, fußt durchaus auf der natürlichen. Sie hat jede in der vernünftigen Natur des Menschen begründete sittliche Anforderung

[1] Renan, Vie de Jésus [6] ch. 19 (Paris 1863), 312–320.

in den Bereich ihrer Forderungen gezogen, aber sie ist dabei nicht stehen geblieben, sondern hat dieses natürliche Gebäude ergänzt und zum Abschluß geführt und darüber die ihm eigentümliche, aus der Offenbarung stammende Ordnung der übernatürlichen Lehrsätze aufgebaut.

Das aber ist eben das, an dessen Erweis uns hier alles gelegen sein mußte. Wenn also der göttliche Stifter des übernatürlichen Gesetzes sagt: Ich bin gekommen, nicht um das Gesetz aufzulösen, sondern um es zu erfüllen[1], so gilt das nicht nur von dem Gesetz des Alten Bundes, sondern ebenso, ja noch mehr von dem Naturgesetz.

9. Niemand wird tatsächlich im christlichen Gesetz ein Gebot nachweisen können, das nicht dem Wesen nach im Naturgesetz begründet wäre, wenn auch die Form, die ihm das Christentum gegeben hat, eine Weiterentwicklung des natürlichen Gebotes ist[2]. Wenn ein Christ gegen das christliche Gesetz sündigt, so verletzt er also nicht bloß die übernatürliche Ordnung, sondern auch seine eigene natürliche Güte. Sündigt er ja nicht bloß gegen Gottes Willen, sondern auch gegen seine bessere Überzeugung, gegen die Stimme seines Gewissens, und schwächt er doch seine natürliche Bereitwilligkeit zum Guten durch jede böse Tat[3]. Die christliche Tugend unterdrückt auch keinen Trieb, den die natürliche Sitte rechtfertigt. Was die natürliche Tugend erlaubt, das gestattet auch das Christentum. Es stört keine sonst rechtmäßige Freude, es hindert keine von dem natürlichen Gesetz gerechtfertigte Neigung, es nimmt alle unsere Affekte in seinen Dienst und ordnet sie, es heiligt alle Pflichten unseres gewöhnlichen Lebens in der Familie wie in der Gesellschaft.

---

[1] Mt 5, 17.

[2] Basil., Hexaëm. 9, 4. Thomas 1, 2, q. 107, a. 1 et 3; q. 100, a. 1 et 3; q. 94, a. 3.

[3] Thomas 1, 2, q. 71, a. 1.

Jede Tugend der natürlichen Ordnung ist auch eine christliche und muß wie von jedem Menschen, so auch vom Christen geübt werden. Ja sein Glaube verlangt sogar eine vollkommenere Erfüllung davon [1]. Die christliche Tugend hindert keinen erlaubten Beruf, kein anständiges Geschäft. Wenn sie die Übungen der Pflichten beim Hausvater, bei der Gattin, der Mutter, dem Kinde nicht vielmehr vervollkommnet, dann mag sie den Schein von Tugend haben, in Wahrheit ist sie unecht. Christliche Tugend verlangt, daß wir in allen Dingen einfach, wahr, natürlich seien, daß wir uns allenthalben geben so, wie unsere gesunde Natur ist. Sie tadelt es, wenn der Heitere glaubt, sobald er fromm wird, finster werden zu müssen; sie verwirft alles Trübe, Bittere, alles Steife, Gemachte, alles Eckige und Abstoßende, allen Schmutz, alle Vernachlässigung von Anstand, Bildung und Pflicht. Sie gebietet, daß sich jeder seinen Anlagen entsprechend vollende. Sie billigt es nie, daß einer um ihretwillen oder gar mit Berufung auf sie eine seiner natürlichen Pflichten versäume. Und das alles nicht bloß deshalb, weil jeder weiß, wie vielen Schaden ihr die Unnatürlichkeit und die Versäumnis der allgemeinen menschlichen Pflichten zufügt, sondern entsprechend ihrem eigenen innersten Wesen, weil sie keine andere Grundlage kennt als die natürliche Ordnung, weil sie ihre Ehre darin sucht, als die Vollendung der natürlichen Tugend betrachtet und behandelt zu werden.

10. Wenn es also wahr ist, was Lessing sagt, jene positive Religion sei die beste, die mit der natürlichen am meisten übereinstimme [2], dann dürfte der Beweis, daß die unsere die beste sei, nicht eben schwer halten. Ich kenne den Menschen,

---

[1] Thomas 1, 2, q. 63, a. 1.

[2] Vgl. dazu Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie 377 f 383 f und 501 f.

erklärt Napoleon, und diese Kenntnis, die mir zeigt, daß er überall der gleiche ist, nötigt mich zu sagen: es gibt eine Urwahrheit, die bis zur Wiege der Menschheit hinaufreicht. Wenn man sie bei allen Völkern findet, so kommt das davon, weil sie vom Finger Gottes in unsere Seele geschrieben ist. Es ist das Gesetz der Natur. Eine einzige Religion aber nimmt das Naturgesetz vollständig an, eine einzige macht daraus den Gegenstand eines fortwährenden und öffentlichen Unterrichtes. Diese Religion ist die christliche. Selbst bei den Heiden war das Naturgesetz verbannt, entstellt, von der Selbstsucht abgeändert, abhängig von der Politik. Man duldete es, aber seinen heiligen Charakter erkannte man nicht[1].

Mag diese Worte gesprochen haben wer immer — denn man bestreitet ihre Echtheit —, er hat damit nur bestätigt, was Leibniz in der Vorrede zur Theodicee ausgesprochen hat. Die Religion Jesu, behauptet er der Wahrheit gemäß, hat die natürliche Religion zum Gesetz erhoben und so die Religion der Weisen zur Religion der Völker gemacht. Das Christentum erweckte im Menschen wieder den echten, natürlichen Gottesbegriff und dazu die echte Idee der Humanität, indem es die natürliche Religion ergänzte und die wahre Religion mit der wahren Moral verband und mit den wahren Bedürfnissen des Herzens ausglich.

Die einzige Religion, welche das natürliche Gesetz unverkümmert annimmt, die einzige, welche alle wahrhaft natürlichen Triebe im Menschen anerkennt, reinigt und heiligt, ist in der Tat die christliche, daß wir es gleich sagen, die katholische. Sie ist, wir wiederholen es, denn es kann auch das nicht entschieden genug betont werden, mehr als bloße Humanität. Sie hat auch ihre übernatürlichen Bestandteile, und diese

[1] Nach Beauterne, Sentiments de Napoléon sur le christianisme, conversations à Sainte-Hélène ch. 6. Martinet, Lösung großer Fragen (deutsch von Weiskopf I [1858] 298).

machen sie erst zu dem, was sie ist. Trotzdem nennen wir sie die einzige und echte Religion der Humanität.

Und das tun wir, um es nochmals zu sagen, aus dreifachem Grunde: deshalb, weil sie und sie allein unter allen Religionen, allein unter allen Philosophien, allein unter allen Kulturen das wahrhaft Menschliche ohne irgend welche Verkümmerung gelten läßt: deshalb, weil sie alles, was nicht zur echten Natur des Menschen gehört, unbestechlich ausschließt: deshalb, weil sie alles, was zwar menschlich, aber verdorben ist, läutert und auf seinen wahren Wert und zu seiner wahren Bestimmung zurückführt.

Darum ist sie aber auch nicht bloß für einzelne Stille im Lande, die da und dort nach willkürlich erfundenen Satzungen leben, sondern sie ist für alle, die menschlich leben und nach dem Ziele wahrer Humanität strebend sich vervollkommnen wollen. Wenn Goethe bedauert, daß unsere Lebensweise ohne die rechte Natur sei, daß niemand den Mut habe, wahr zu sein, so mag er in Beziehung auf die Umgebung, in der er sich befand, recht gehabt haben. Sicher aber hatte er unrecht, sich zu den Wilden zu wünschen, um einmal so recht natürliche Menschlichkeit genießen zu können. Sowenig sie Diogenes mit seiner Laterne unter den Hellenen fand, so wenig dürfte unser Dichter dort gefunden haben, was er suchte: Menschen. Das hätte er selbst zu seiner Zeit, wo echte Humanität trotz alles Redens so selten war wie Heiligkeit, näher haben können. Er hätte sich nur einem Stolberg, einer Gallitzin und ihrem Freundeskreise, er hätte sich bloß einem Colmar oder Sailer, am Ende auch dem nächsten besten christlichen Dienstboten oder Taglöhner ohne Vorurteil aufrichtig annähern dürfen, und er würde sich überzeugt haben, was er ohnehin in besseren Stunden ahnte[1], daß überall, aber auch nur da, wo man die Ziele

[1] Galland, Die Fürstin Gallitzin und ihre Freunde II 172.

des christlichen Lebens zu erreichen wenigstens ernstlich bestrebt ist, die Verwirklichung wahrer Humanität, wenn nicht erreicht, so doch nahe gebracht ist.

Die Tugenden der Heiden keineswegs glänzende Laster.

11. Kaum findet sich in der älteren und neueren Literatur eine Behauptung öfter und beharrlicher wiederholt als die, daß nach der Lehre Augustins und der Kirche überhaupt die Werke der Ungläubigen als Sünden betrachtet werden. Nichts kann aber der Wahrheit ferner stehen als diese Behauptung.

Die Reformatoren waren es, welche den Satz erfanden, daß aus der verdorbenen Natur des Menschen nur Verdammenswertes hervorgehen könne; die sogenannten Tugenden der Heiden seien deshalb bloßer Schein. Zumal über Aristoteles ergoß sich der Zorn Luthers, und der konnte, wie alle Welt weiß, heiß brennen, wenn er ihm vom Herzen kam. Aristoteles, eiferte der Reformator, habe die Christenheit verführt, das ganze Mittelalter hindurch der Vernunft, dieser Sklavin Satans, zu huldigen. Das Buch Ethicorum sei ärger denn kein Buch, stracks den Gnaden Gottes und christlichen Tugenden entgegen. Und trotzdem hätten es die Papisten unter der besten eines gerechnet[1]. Ja Melanchthon klagt gerade deshalb unsere Väter an, daß sie aus Vorliebe für die Philosophie der Alten, für Plato insbesondere, den Heiden zu viel sittliche Kraft und sittliche Vollkommenheit zugesprochen hätten[2].

Dann nahmen die Jansenisten diese Lehre auf und suchten sie durch Berufung auf Augustinus zu verteidigen. Welchen Sinn nun bei Augustin die Äußerungen haben, die hierzu Anlaß boten, das hat verschiedenartige Erklärungsversuche hervor-

---

[1] Ständlin, Geschichte der Moralphilosophie 576.
[2] Möhler, Symbolik [6], 1843, 85.

gerufen[1]. Unleugbar hat er manche harte Ausdrücke über die Heiden. Aber wir haben auch deren, obwohl wir die Heiden gewiß nicht ungerecht herabsetzen, obwohl wir sie oft über unsere eigenen Zeitgenossen hinaufstellen. Und wer hat nicht deren, wenn er jene nach Geschichte und Wirklichkeit beurteilt? Deshalb braucht man sie nicht in Bausch und Bogen zu verdammen, und man verdammt sie auch nicht so. Wer ohne Verblendung ihre Fehler anerkennt, kann auch unbefangen ihre guten Eigenschaften hervorheben, und umgekehrt. Bei Augustin aber muß man insbesondere das beherzigen, daß er im Kampfe gegen die Pelagianer stand, die so weit gingen, zu behaupten, daß die Heiden der Gnade Christi nicht bedurft hätten, um heilig und gerecht zu leben. Es ist klar, daß er ihnen gegenüber auf die geschichtliche Tatsache hinweisen mußte, wie wenig echt und vollkommen doch die Tugend der Heiden war[2]. Sicher ist jedenfalls so viel, daß er nicht sagen will, alles, was die Ungläubigen tun, mag es gut oder böse scheinen, sei deshalb Sünde, weil sie nicht den wahren Glauben und die übernatürliche Gnade besitzen. Denn er gesteht ja den Heiden nicht selten, und zwar im heißesten Streit gegen die Pelagianer, wahre und wirkliche, wenn auch selbstverständlich bloß natürliche Tugenden zu[3]. Noch unumwundener geben andere Väter dieser Wahrheit Zeugnis[4].

12. Die Kirche selber hat in dieser Frage so oft und so entschieden jede Art von Äußerung verworfen, die einer Ver-

[1] Ernst, Die Tugenden und Werke der Ungläubigen, Freiburg 1871. Cupetioli, Theol. S. August. I 521 f; II 398.

[2] Augustin., De gestis Pelag. 11, 23 24 26; 35, 65.

[3] Augustin., Ep. 138, 3, 17; Ep. 91, 4; 164, 4; De spiritu et litera 28, 48; Civ. Dei 5, 12, 5; 6, 18.

[4] Basilius, Regula fus. q. 2 et 3 (II 336, b; 340, b). Theodoret., Graec. aff. 1, 12. Ambros., Off. 1, 22, 98. Cassian., Coll. 8, 23; 13, 5—9. Gregor. Mag., Moral. 18, 73. Vgl. Bellarm., De gratia et lib. arb. 5, 9.

dammung der Heiden nahe zu kommen schien, daß über ihre Ansicht ein Zweifel nicht möglich ist. Es erhellt das aus den Verwerfungsurteilen gegen die Reformatoren [1], gegen Bajus [2], gegen Quesnel [3] und die Synode von Pistoja [4].

Auch die Theologen sind, einige wenige vor der tridentinischen Zeit ausgenommen, alle nur einer Meinung, derselben, die der hl. Thomas in die Sätze kleidet: Wenn ein Ungläubiger aus Unglauben handelt, so sündigt er ohne alle Frage. Übernatürlich gute und für das übernatürliche Leben verdienstliche Werke vermag er gewiß auch nicht zu wirken. Da ihm aber eine gewisse Summe von natürlich guten Kräften geblieben ist, so braucht er durchaus nicht mit jedem seiner Werke zu sündigen, sondern kann auch solche gute Taten, zu denen die natürlich gute Anlage ausreicht, vollbringen [5].

Wenn also je eine Lehre nicht mit der katholischen übereinstimmt, so ist es die Behauptung, die Tugenden der Ungläubigen seien nichts als glänzende Laster. Jene Tage, da man glaubte sich getrost der Führung des Aristoteles und des Virgil überlassen zu dürfen, um sicher bis in die Vorhallen und bis an die Schwelle des Glaubens, ja des Paradieses zu gelangen, die Tage des hl. Thomas von Aquino und Dantes,

---

[1] Tridentin. s. 6, c. 7.

[2] Propos. Baii 22 25 27 28 29 34 36 37 65.

[3] Prop. Quesnellii 1 2 38 39 40 41 42 45 48 64.

[4] Auctorem fidei c. synod. Pistor. 23; vgl. 24 (Denzinger, Enchiridion 1386 1387).

[5] Thomas, S. theol. 2, 2, q. 10, a. 4. Antonin. IV, t. 8, c. 1, § 6, 3. Vgl. Valentia, Comm. theol. II, d. 8, q. 1, p. 3; II, d. 1, q. 10, p. 2. Estius, Comm. in Sent. 2, d. 41. Gotti, Theol. de gratia q. 1, d. 4 (Bonon. 1730 IX 23 ff). Tournely, Praelect. de grat. q. 4, a. 2 (Venet. 1755 III 353—384). Clericus a Belliberone, De gratia p. 2, l. 1, c. 1, a. 3 (Migne Cursus theol. X 1083—1102). Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VIII 180—220. Scheeben, Dogmatik III 947—976.

kurz, die Zeiten des Mittelalters, die Blütezeiten des katholischen Glaubens, brauchen sich am wenigsten vor dem Vorwurfe zu fürchten, als hätten sie dem Altertum zu wenig Ehre gegönnt[1]. Mußten sie sich ja von den Reformatoren, und müssen sie sich, wie wir früher aus Martensen gesehen haben, noch immer die gerade entgegengesetzte Anklage gefallen lassen, daß sie aus blinder Voreingenommenheit für das klassische Heidentum zu viel Vernunft ins Christentum hineingetragen hätten.

13. Gerade wenn man diese ungerechten Herabsetzungen des Altertums seit den Zeiten der Reformation erwägt, macht es einen recht wohltuenden Eindruck, einen kleinen Überblick über die unbefangenen und begeisterten Urteile vorzunehmen, mit denen das Mittelalter vom Altertum gesprochen hat. Man sieht hier wieder einmal so recht, daß große Herzen und edle Geister keinen verkleinern, sondern freudig an jedem lieber das Schöne als das Häßliche sehen. Nur kleine Seelen, die da meinen, ihre Fehler hinter fremden bergen oder doch mit ihnen entschuldigen zu können, lieben andere herabzuwürdigen. Diesen Fehler kannte das Mittelalter nicht. Darum ist die Unbefangenheit, mit der es die Alten behandelt, ebenso ehrenvoll für es selber wie für jene[2].

Die Lieblinge des Mittelalters waren die Römer. Ihr Heldenmut, ihr Tatendrang, ihr praktischer Sinn mußte sie ihm besonders wert und verwandt erscheinen lassen. Es fand denn auch nur eine gewisse sittliche Notwendigkeit und geschichtliche Gerechtigkeit darin, daß sie die Weltherrschaft an sich brachten. Zumal fand es sich von dem so streng folgerichtigen römischen Recht angezogen. Man gefiel sich darin, wie in der Bibel den geschriebenen Glauben, so im römischen Rechte die

[1] Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung 649.

[2] Aubertin, Hist. de la littér. et de la langue franç. I 238 f.

geschriebene Vernunft zu erblicken[1]. Schon frühe finden wir, daß die edle Jugend im römischen Recht unterwiesen wurde[2]. Kein Wunder, daß es nach und nach auch in die geschriebenen Rechte überging.

Übrigens versagten die Mittelalterlichen auch den alten Griechen ihre Achtung nicht. Von ihnen rühmt der Pfaffe Lamprecht:

ir hêrheit manicfaldich,
michel was ir wîsheit,
ir list und ir cundicheit[3].

Vornehmlich standen die zwei großen griechischen Welteroberer im größten Ansehen, Aristoteles und der wunderliche Alexander, der allerhehrste Mann, den Griechenland je zu König gewann[4].

Aber auch den übrigen heidnischen Völkern begegneten die Mittelalterlichen mit Achtung. Und zwar nicht bloß den alten, die auch ihre Sibyllen und Wissagen hatten[5] und manchen Gott viel lieben und rechten Mann gleich dem Judenvolke[6], sondern nicht minder den neuen. Der gute Gerhard kommt auf seinen Reisen in manche Stadt, da

di burger wâren heiden
und doch sô wol bescheiden[7].

Mannmut und ritterlicher Mut, die krönen einen Heiden[8], sagt auch Frauenlob. Isenhart, der gefallene heidnische Ritter, obwohl in swarzer varwe ein môr, wird doch im Parzival gerühmt als ein fruchtbringendes Reis aller Tugenden, als kühn und weise, fest in Treue; seine Zucht geht über alle

[1] Zöpfl, Deutsche Rechtsgeschichte I[4] 122 231.
[2] Kuonrât, Rolandslied 660 ff. Kaiserchronik 15115 ff.
[3] Lamprecht, Alexanderlied 56 ff (Weismann).
[4] Ebd. 47 ff.
[5] Kaiserchronik 9629 ff. Leben der hl. Elisabeth (Rieger) 293 ff.
[6] Kaiserchronik 9619 ff.
[7] Der gute Gerhard 1321 f 2481 ff 2540 ff.
[8] Heinrich von Meißen, Spr. 44, 19 (Ettmüller 53).

Zucht, er ist noch keuscher denn ein Weib, kein Ritter ist so milder Hand[1]. Und Belakane, die Mohrenkönigin, ist so vortrefflich, daß Gahmuret sich fragt, ob sie eine Heidin sein könne[2].

Schon zu des Romulus Zeiten, sagt die hl. Birgitta, gab es in Rom gute und gerechte Seelen[3]. Der Lucretia rühmt die Kaiserchronik Treue, Zucht und Demut nach[4]. An Cäsar[5] wie an Augustus[6] hebt Eike von Repgow unbefangen und ohne Bitterkeit ihre schlimmen Seiten hervor, rühmt aber auch ihre guten Eigenschaften. Die Kaiserchronik weiß von Cäsar nicht genug Lobes zu sagen[7] und dehnt dies auch auf seine Leute[8] aus. Titus wird übertrieben gerühmt als milde und kühn[9], ein viel edler Mann, in allen Tugenden so vollkommen, daß er geheißen wurde der Welt Wonne[10]. Auch Mark Aurel soll alle Tugenden gehabt haben und ein Beschützer aller Armen gewesen sein[11]. Der Liebling des Mittelalters unter den römischen Kaisern aber war Trajan. Vor seiner Gerechtigkeitsliebe war schon Gregor der Große mit größter Achtung erfüllt, so daß er sich beim Vorübergehen an seinem unsterblichen Denkmal, der Trajansäule, angetrieben fühlte, mit vielen Tränen für seine Seele zu beten[12]. Daraus entstand jene merkwürdige Sage, mit der sich das Mittelalter im Morgen-[13] wie im Abendlande[14] so viel beschäftigte, daß

---

[1] Parzival 26, 10 ff (Bartsch 1, 760 ff).
[2] Ebd. 28, 11 ff; 54, 22 ff (Bartsch 1, 821 ff 1612 ff).
[3] Birgittae Revelat. 3, 27, 2.
[4] Kaiserchronik 4536 ff.
[5] Eike von Repgow, Zeitbuch (Maßmann 101).
[6] Ebd. 110 f. [7] Kaiserchronik 253 ff 265 ff 437 447 ff.
[8] Ebd. 309. [9] Ebd. 5386 ff 5471 5559 5570 ff.
[10] Eike von Repgow, Zeitbuch (Maßmann 121).
[11] Ebd. 125. [12] Ioann. Diacon., Vita S. Gregor. 2, 44.
[13] Ioann. Damascen., De iis qui in fide dormierunt 16.
[14] Ioa. Saresber. 5, 8. Thomas 4, d. 45, q. 2, a. 2 ad 5. Birgittae Revel. 4, 13. Dante, Purg. 10, 73 ff; 19, 70 ff; 20

er durch sein Gebet den Kaiser, wo nicht aus der Hölle erlöst, so doch von deren Peinen befreit habe. Es handelt sich hier nicht darum, die Sage oder ihren Gehalt näher zu untersuchen[1], genug, daß das Mittelalter dem Kaiser, wenn es von ihm abgehangen hätte, gerne den Himmel zuerkannt hätte. Man kannte ihn wohl als Christenverfolger[2]. Aber seine sonst wieder bewiesene Gerechtigkeit und Milde entzückte die Herzen so für ihn, daß man sagte, er habe eine Regierung geführt, wie sie billig alle Kaiser führen sollten[3]. Man habe ihm nichts Böses nachsagen können, was man von vielen christlichen Herren kaum sagen könne[4]. Darum beschäftigt sich selbst die hl. Mechtild so viel mit seinem Schicksale, daß sie darüber eine Offenbarung haben will. Sie erhält aber keine, nur einen lobenden Ausspruch Gottes über seine Vortrefflichkeit[5].

Unter den römischen Schriftstellern erfreute sich Virgilius der größten Teilnahme bei den Gebildeten des Mittelalters. Der hl. Cadoc weinte und betete für ihn, um eine tröstliche Versicherung über das Los dieses seines Lieblingsdichters zu erhalten, und er war glücklicher als Mechtild[6]. Wie Dante von seinem Meister denkt, ist bekannt. Sicher genießt bei Dante sowohl Virgil als die Mehrzahl der alten Dichter im Jenseits ein unverhältnismäßig glücklicheres Geschick als das, welches Homer und Virgil ihren Helden bereiten. Es herrscht kein Klageton in ihrem Kreise. Sie sind nicht fröhlich, doch

---

103 ff; Parad. 20, 40 ff. Kaiserchronik 5909 ff. Maßmann, Kaiserchronik III 751 ff. Passional (Köpke) 207, 10 ff.

[1] Bened. XIV. Canoniz. 3, 10, 6 7. Le Quien, Dissert. Damascen. 5. Opp. S. Gregor. Mag. (ed. Maurin.) IV 14 60 274 f. Gotti, De receptac. anim. q. 2, d. 2, 19 (XVI 18 f).

[2] Eike von Repgow, Zeitbuch (Maßmann 125).

[3] Ebd. Kaiserchronik 5879 f.

[4] Hinnenberger 1, 10 (Hagen, Minnesinger III 41).

[5] Mechtild., Liber specialis gratiae 5, 16.

[6] Montalembert, Mönche des Abendlandes III 73.

auch nicht in Nöten[1]. Im übrigen tut Virgil der Verehrung für die übrigen alten Schriftsteller keinen Eintrag. Andere hängen mit ebenso großer Begeisterung wieder an andern, der an Horaz, der an Ovid, der an Juvenal, Statius, Lucanus. Eine große Achtung genoß Seneca, der tugendhafte Seneca, der so wohl geredet hat von Tugend, wie Hugo von Langenstein sagt. Hätte er nur das Licht der übernatürlichen Wahrheit gehabt![2] Hugo von Trimberg nimmt eine große Anzahl seiner Lieblingsschriftsteller zusammen, Seneca, Virgil, Horaz, Statius, Cicero, Lucanus, Boetius, Aristoteles, Solinus, Persius, Donatus, Porphyrius, Plinius, reiht daran noch Hippokrates, Sokrates, Plato, Pythagoras und sagt: sie haben so schön Tugend gelehrt, es mangelt ihnen nur der christliche Glaube[3].

Noch fehlt in dieser Liste einer, der gleichfalls vom Mittelalter sehr bevorzugt war, nämlich der alte Cato. Aus jener Spruchsammlung, die unter seinem Namen bekannt ist, schöpfte damals die Jugend vornehmlich die Grundlage ihrer Weltanschauung, so daß sie unter diesem Gesichtspunkte für die Beurteilung des mittelalterlichen Geistes sehr hoch angeschlagen werden muß. Mit welcher Verehrung man aber zu ihm aufblickte, zeigen die Verse:

Er was ein Rômaere;
swie (obwohl) er ein heiden waere,
er was witze rîcher
und redete kristenlîcher,
beide (sowohl — als auch) spate und vruo,
den jetzuo manic kristen tuo[4];

[1] Dante, Inf. 4, 26 84.

[2] H. v. Langenstein, Martina 21, 59 ff; 26, 49 (Keller 53 65).

[3] H. v. Trimberg, Renner 14594—14668 1286 ff 6416 ff 8507 ff 9307 ff 10022 ff.

[4] So auch Rûmelant 2, 1 (Hagen, Minnesinger III 53); vgl. 2, 12 (III 55).

des nû leider vil geschiht,
des tet doch der heiden niht,
weder liegen noch triegen
noch ze unrehte kriegen
er nieman enlêrte[1].

14. Dies die Tatsache. Wie ist diese zu erklären?

Nach christlicher Lehre ist eine Handlung ihrem Wesen nach gut, wenn der unmittelbare nächste Zweck, auf den sie bezogen wird, gut ist, und wenn nicht die böse Absicht, welche sie einem weiteren bösen Zweck unterordnet, die Erreichung dieses nächsten guten Zieles unmöglich macht. Das letzte wäre zum Beispiel der Fall, wenn jemand einem Armen Almosen gäbe, um ihn zu einer Sünde zu verleiten oder um die eigene Eitelkeit zu befriedigen. Sonst aber genügt es, daß die Handlung mit dem Ausspruch der Vernunft übereinstimmt. Denn damit stimmt sie auch zu dem Ausspruch des ewigen Gesetzes Gottes, das sich uns durch die Vernunft ankündigt[2]. Sie ist nun allerdings dadurch noch nicht ausdrücklich auf den letzten und höchsten Zweck der Sittlichkeit bezogen, nämlich auf die Liebe zu Gott als dem letzten Ziel. Das hat aber nur zur Folge, daß sie nicht als vollendete Tugendübung bezeichnet werden kann. Jedoch nimmt ihr dieser Mangel keineswegs ihren natürlichen Charakter als einer wahrhaft guten, wenn auch nicht höchst vollkommenen Tat. Sonach ist sie ihrem Wesen nach gut, und es bedürfte gar nichts Weiteres, als daß zu ihr vermöge der Liebe die Beziehung auf Gott als auf das letzte Ziel hinzuträte, um aus ihr ein in jeder Beziehung vollkommenes Werk zu machen[3].

Diese Anschauungsweise macht es uns möglich, den Tugenden der Heiden aufrichtig die gebührende Anerkennung zu

[1] Zarncke, Der deutsche Cato 28, 13 ff 25 ff.

[2] Gotti, De Gratia q. 1, d. 4, n. 31 41 (IX 31 35).

[3] Estius 2, d. 41, § 3. Gregor. a Valentia II, d. 8, q. 1. p. 3, § Sed respondetur primo. Billuart, Charit. d. 4, a. 7, § 3.

zollen, obwohl wir stets hervorheben müssen, daß die Alten auf ihrem Standpunkte nicht bloß keine übernatürliche Tugend üben, sondern auch kein Werk verrichten konnten, das vom Gesichtspunkte der natürlichen Sittlichkeit aus das Maß der höchstmöglichen Vollkommenheit erreicht hätte. Denn etwas anderes ist eine Handlung, rein philosophisch, oder wie man sagt, auf dem Papier betrachtet, und etwas anderes der wirkliche, der gebrechliche Mensch und die Handlung, wie sie unter seinen Händen ausfällt.

Die Frage, um die es sich hier handelt, läßt sich somit in folgenden vier Sätzen beantworten.

Wenn die Ungläubigen so stolz darauf pochen, daß auch sie gut lebten und deshalb nicht nötig hätten, sich dem Glauben zu unterwerfen[1], so antworten wir mit Augustinus, es gebe nur eine einzige vollkommene Tugend[2], und diese sei die übernatürliche. Diese allein ist, vom Standpunkte der Natur aus betrachtet, ganze Tugend und zugleich vom Standpunkte der Übernatur aus seligmachend.

Auf den Einwand, daß manche Ungläubige besser lebten als viele Christen, sagen wir mit demselben Heiligen: Nicht die bessere Sitte, sondern der Glaube ist es, welcher Gläubige und Ungläubige voneinander scheidet[3]. Gesündigt wird hüben wie drüben. Wo mehr, das kann nur Gott entscheiden. So viel ist gewiß: ohne Glauben sind die Tugenden beraubt des wahren übernatürlichen Lebens und jener Vollendung, die ihnen sowohl nach natürlichem als nach übernatürlichem Begriffe gebührt[4].

Dabei gestehen wir unbefangen und aufrichtig zu, daß die Heiden oft die Christen durch edle Taten beschämen. Die

[1] Augustin., In Ioann. tr. 45, 2 3; In Ps. 31, enarr. 2, 2.
[2] Ebd. tr. 45, 2; Civ. Dei 19, 25.
[3] Id. Contra duas epistol. Pelag. 3, 5, 14.
[4] Vgl. Ernst, Die Tugenden und Werke der Ungläubigen 222 f.

Tugenden der Ungläubigen, sagen wir mit einem der gründlichsten Kenner des Heidentums, einem der begeistertsten Verehrer ihrer Literatur, zugleich einem wahrhaft klassischen Schriftsteller des lateinischen Altertums, mit Lactantius, die Tugenden der Heiden verdienen vielfach Anerkennung. Sie erscheinen uns aber meist als ein schöner Körper, in dem eine verkümmerte Seele lebt, weil die Grundlage alles übernatürlichen Lebens, der Glaube, fehlt[1].

Da es aber denkbar ist, daß edle Heiden, wenn auch nicht den wahren Glauben, so doch durch Gottes Gnade einen gewissen Glauben hatten, so ist auch wohl anzunehmen, daß manche, vielleicht viele aus ihnen nicht bloß eine hohe natürliche Vollendung, sondern in Kraft des Glaubens und der Gnade auch die übernatürliche Seligkeit erreicht haben[2].

---

[1] Lactant., Inst. 6, 6.

[2] Mt 10, 15; 11, 21 ff; 12, 41 f. Apg 11, 18. Thomas 2, 2, q. 2, a. 7 ad 3. Dom. Soto, Iure et iust. l. 2, q. 1, a. 3, concl. 5. Dante, Parad. 19, 103 ff. Stiefelhagen, Theologie des Heidentums 455 ff.

Fünfzehnter Vortrag.

Der Orden vom rechten Maß.

1. Im 18. Jahrhundert beliebte man häufig das Christentum in der Weise anzugreifen, daß man einer gewissen Anzahl von christlichen Lehrsätzen ähnlich lautende aus heidnischen Schriftstellern gegenüberstellte, um dadurch zu beweisen, daß die Lehre der Kirche durchaus nichts enthalte, was auf übermenschlichen Ursprung hindeuten möchte. Die Neueren haben diese inzwischen einigermaßen veraltete Kampfesweise mit dem Eifer der Entdecker wieder aufgegriffen; denn sie leben des naiven Glaubens, damit zuerst einen Weg zur Bekämpfung, oder wie sie sagen, zur Erklärung des Christentums gefunden zu haben, der den früheren, mit der Geschichte angeblich so ganz unbekannten Zeiten völlig unzugänglich gewesen sei.

Unter diese Kämpfer hat sich auch der alte Christusfeind Bruno Bauer in seinen letzten Tagen gemengt. Dieses Schreckenskind des modernen Unglaubens hat zu diesem Zweck ein Buch geschrieben, das den Titel führt: „Christus und die Cäsaren." Die wohlfeil errungenen Lorbeeren anderer Schriftsteller lassen Bauer nicht ruhen. Wenn sich jene Ruhm mit dem Satz erwarben, daß das Christentum nichts sei als das notwendige und natürliche Ergebnis der griechischen, durch die Römer ins praktische Leben übertragenen Bildung, daß die Lehre Christi eine Nachahmung der stoischen Philosophie sei[1] und daß das Christen-

[1] Engelhardt, Das Christentum Justins des Märtyrers 480.

tum und die spätstoische Philosophie aus einem und demselben Boden herausgewachsen seien[1], so, meinte er, wäre es auch ihm erlaubt, auf dieselbe leichte Weise dem verhaßten Gegner ein Ende und sich einen kleinen Namen zu machen.

Trunken von dieser Hoffnung treibt er es wie seine Mitbewerber alle. Da wird alles, Sage und Geschichte, Dichtung und Wirklichkeit, die wüsteste Ausgeburt unlauterer mythologischer Phantasie und die heldenmütigste Opfertat der Heiligen, in einen Topf geworfen und zu einem undurchsichtigen Brei zerrührt, aus dem man dann nach Belieben schöpft und Schaustücke nach eigenen Ideen bildet, gerade wie es der Zuckerbäcker mit seinem Teig und der Knabe auf der Straße mit dem Inhalt der Pfütze macht. Dieses Verfahren nennt man dann vergleichende Religionswissenschaft und rühmt sie als eine der größten Leistungen modernen Wissens.

So wird es Bruno Bauer nicht allzu schwer, den christlichen Heiland und den römischen Cäsar zu Erzeugnissen des gleichen Zeitgeistes und den Weltrichter, wie er sich mit einem geistreichen, aber wenig sagenden Wortspiel ausdrückt, zum feindlichen, aber siegreichen Bruder des Weltherrn zu machen[2]. Das ist jedenfalls noch viel bescheidener, als wenn Dühring in seinem Antisemiteneifer den Glauben an einen Gott aus dem Sklavensinn der Juden erklärt, der sich die übrigen Götter nur als unterworfene Knechte, das heißt als Geister, aber nicht als gleichberechtigte Wesen habe denken können, wie es der freie griechische Geist tue, oder als wenn noch kühnere Geister das christliche Dogma von der Menschwerdung mit der indischen Avatâralehre und das von der Trinität mit der indischen Trimurti und mit den drei göttlichen Schmieden im finnischen Kalewala in Verbindung bringen.

---

[1] Hausrath, Neutestamentl. Zeitgeschichte IV 302.

[2] Br. Bauer, Christus und die Cäsaren 1 2.

Wie wenig wählerisch aber diese Wissenschaft zu Werke geht, wenn es nur zum Ziele führt, davon mögen ein paar Beispiele Zeugnis geben. Unter den verschiedenen Beweisen dafür, daß Paulus zweifellos Seneca ausgeschrieben habe, führt Bauer die Mahnung des Apostels an Timotheus ins Feld, er möge um seiner Magenschwäche willen nicht lauteres Wasser, sondern mitunter etwas Wein trinken. Nun sagt aber auch Seneca einmal in einem jener schwachen Augenblicke, die keinem Menschen erspart bleiben, der Weise dürfe es wohl zuweilen, um sich abzuspannen und die Grillen zu vertreiben, zu einem Räuschchen kommen lassen — ein unwiderlegliches Zeugnis für die Behauptung unseres Gelehrten! Wo anders sollte denn Paulus gelernt haben als bei Seneca? Was anders sollte also das Christentum sein als die pure Stoa![1]

Ein treuer Gesinnungsgenosse Bauers, Ernst Havet, führt zu gleichem Zwecke den gleichen Beweis auf gleiche Weise. Dieser Gelehrte kann es nicht ertragen, wenn der Christ meint, der Herr habe etwas Besonderes getan, als er in qualvoller Todespein, gequält vom brennenden Durste, umringt von wütenden Feinden, das brechende Auge zum Himmel erhob und betete: Vater, verzeihe ihnen, sie wissen nicht, was sie tun. Was soll daran, meint er, Außerordentliches sein? Es war eben die Sprache, wie sie damals im Geiste der Zeit lag, wie sie die Stoiker zu führen pflegten. Auch Seneca redet so. Umringt von hundert kriechenden Sklaven, im Genusse aller Güter der Welt, sitzt er in seiner Villa und sieht sich das Treiben der Menschen an: nur Heuchler, nur Diebe, nur Ehrgeizige, kein einziger verdient den Namen „ehrlich". Nichtsdestoweniger erbittert er sich über keinen, sondern muntert sich nur zur stolzen Verachtung der erbärmlichen Menschheit mit den Worten auf: Verzeihe ihnen, es sind

[1] Br. Bauer, Christus und die Cäsaren 64.

lauter Narren[1]. Ist das nicht ganz das gleiche, ebenso schön und erhaben? fragt triumphierend Havet[2].

Eine solche Sprache ist zu lästerlich, als daß man sie noch lächerlich nennen könnte. Eher möchte man sie mit der Rute für Kinder züchtigen. Jedenfalls dürfen wir sagen: wenn es die vergleichende Religionswissenschaft und die Kritik gegen das Christentum mit dem, was man Beweise zu nennen beliebt, nicht genauer zu nehmen brauchen, dann haben sie es um vieles bequemer als die christliche Theologie.

2. Indes, lassen wir derlei Kleinlichkeiten, die einer Stelle in einem ernsten Buche nicht würdig wären, wenn sich nicht so ernste Folgen daran knüpften. Um aber auf die Frage selber einzugehen, so ist ja kein Zweifel darüber möglich, daß vielen christlichen Sätzen, namentlich solchen, die der Sittenlehre angehören, eine Reihe von ähnlich klingenden aus den alten Dichtern und Philosophen zur Seite gestellt werden kann. Im früheren Mittelalter, das sich durch eine so leidenschaftliche Vorliebe für die alten Klassiker auszeichnete, wurde diese Gegenüberstellung bis zum Übermaß durchgeführt, wie jedermann zur Genüge weiß, der die Schriftwerke jener Zeit nur ein wenig kennen gelernt hat[3]. Man legte sogar eine Menge von Sammelwerken an, damit auch minder Belesene in stand gesetzt würden, mit Heranziehung von Stellen aus dem Altertum zu prunken. Und das tat man denn auch in Büchern und in Predigten, ja sogar in freundschaftlichen Briefen in einer Weise, die unserem Gefühl heute wenig mehr behagen will. Im 16. und im 17. Jahrhundert wurden die katholischen Moralisten und Exegeten abermals vielfach von der nämlichen Leidenschaft ergriffen, und so hatten die Ungläubigen des

---

[1] Seneca, Benef. 5, 17.

[2] Havet, Le Christianisme et ses origines I[2] 177.

[3] S. oben 14, 4 13.

18. Jahrhunderts, wenn sie diese Liebhaberei nun auch einmal gegen das Christentum kehren wollten, leichtes Spiel, da ihnen die christlichen Gelehrten mehr als hinlänglich in diesem Stücke vorgearbeitet hatten.

Was ist aber mit derartiger Gelehrsamkeit zu gewinnen? Wie oft mag sich der Wortlaut zweier Aussprüche, die beide aus dem Zusammenhange gerissen sind, überraschend decken, da doch die Sätze, nach dem Sinn ihrer Urheber erwogen, nicht das mindeste miteinander gemein haben! Ein paar Beispiele mögen uns das klar machen.

Strauß hat recht, zu sagen, das Christentum empfehle zwar Milde gegen alle Menschen, aber der Buddhismus tue das noch mehr, denn dieser habe sogar Erbarmen gegen alle lebenden Wesen, und zwar schon fünf Jahrhunderte vor der christlichen Zeitrechnung, empfohlen[1]. Aber was soll das beweisen? Der Christ befleißt sich der Milde gegen seinen Nächsten aus Liebe zu ihm, und zwar darum, weil er ihn zur gleichen Glückseligkeit bestimmt weiß wie sich selber. Der Buddhist, dem sein persönliches Dasein durchaus böse und unrecht, dem das Leben das größte Unglück, wo nicht ein Verbrechen, dem Erlösung, Versöhnung und ewiges Leben unbekannte Dinge sind, der Buddhist also hält das Leben eines jeden für dieselbe grenzenlose Öde wie sein eigenes, deshalb fühlt er nicht Liebe, wohl aber Mitleid mit ihm. Für ihn ist das Tier ebensoviel wert wie sein eigenes Sein: deshalb schont er der Schlange, ja er reißt sich die Brust auf, um mit seinem strömenden Blute die verschmachtende Tigerin zu beleben; so ist ihr wie ihm geholfen, er von diesem Elend erlöst, sie vor dem Tode gerettet[2].

Auch Epiktet, nicht bloß das Christentum, hat, wie Strauß abermals hervorhebt, alle Menschen Brüder genannt, weil alle

[1] Strauß, Der alte und der neue Glaube 83.

[2] Wuttke, Geschichte des Heidentums II 576 f 582.

Gott zum Vater haben. Aber etwas anderes ist es, wenn der Christ sich als Bruder des eingeborenen Sohnes Gottes weiß, und etwas anderes, wenn der Heide Gott seinen Vater nennt etwa in dem Sinn, in dem wir vom Vater Rhein und von der Mutter Erde reden, und wieder anders ist es, wenn der stoische Pantheist vom Vater Zeus spricht. Es ist wahr, die Stoiker sagen oft, daß alle Menschen Brüder, daß alle gleich seien. Es hatte das in der Zeit, da das römische Weltreich alle Selbständigkeit der Provinzen zermalmt, da der stolze Römer gelernt hatte, vor dem Ausländer auf dem Throne den Boden zu küssen, es hatte das, sagen wir, damals denselben Sinn wie bei dem Chinesen, in dessen Augen ebenfalls alle Menschen, den Sohn des Himmels abgerechnet, gleich sind, nicht weil sie alle gleich viel Wert haben, sondern weil sie alle gleich wenig gelten, weil alle gleich willenlose Stäubchen des einen Staatsganzen sind[1]. Mit der christlichen Nächstenliebe haben also diese Lehren augenscheinlich nichts gemein, wenn schon die Ausdrücke ähnlich sind. Und so ist es wohl fast immer und überall.

Und wenn schießlich auch in vielen Fällen die Ähnlichkeit unleugbar ist, was folgt daraus?

Dann hat entweder das Christentum diesen Gedanken einfach aus der natürlichen Religion aufgenommen, und in der Tat geschah das hundertmal. In diesem Fall aber beansprucht es auch die fragliche Wahrheit nicht als sein besonderes Eigentum, sondern nur als einen Bestandteil der allen Menschen gemeinsamen, der alle Menschen von Natur und Vernunft her verpflichtenden Erkenntnis. Ein sprechendes Beispiel dafür bieten die zehn Gebote, die sicher kein besonnener Theologe unter die übernatürlichen Offenbarungswahrheiten rechnen wird.

---

[1] Ebd. II 151.

Oder es hat das Christentum einen derartigen Ausspruch ebenso selbständig vorgetragen wie irgend ein Dichter oder Philosoph von seiner Seite. Dann aber liegt darin abermals ein Beweis für jenen Satz, dessen wir uns mit gerechtem Stolze rühmen, daß das Christentum durchaus auf der natürlichen Wahrheit fußt, und daß es die echte Religion der Humanität ist.

Auf keinen Fall wird das, was die christliche Lehre einschärft, dadurch entkräftet, daß es sich schon in der natürlichen Weisheit vorfindet. Vielmehr wird es denen, die sich dem Christentum entgegenstellen, zu doppelter Verurteilung gereichen, daß sie sich sogar der Vernunft und der natürlichen Erfahrung nicht fügen wollten, nur um dem übernatürlichen Glauben nicht untertänig sein zu müssen. Würden sie unbefangen nach Wahrheit streben, so müßten sie diese überall annehmen, wo sie sich darbietet. Der Freund der Wahrheit fragt nach der Wahrheit, nicht nach dem Namen dessen, der sie verkündet. Will einer aber auch diesem nachfragen, so wird er bei aufrichtiger Prüfung jedesmal finden, daß selbst da, wo Philosophie und Christentum das gleiche zu sagen scheinen, letzteres deutlicher spricht und den nämlichen Worten einen besseren Sinn unterlegt als die Weisheit der Welt, die oft unter einem richtigen Ausdruck Irrungen in der Auslegung oder in der Anwendung birgt.

3. Dies bewahrheitet sich insbesondere, wenn wir den Weg verfolgen, den die Offenbarung einschlägt, um das Menschengeschlecht für sein natürliches Ziel zu erziehen.

Wir müssen hier einige Bemerkungen über den Charakter der christlichen Pädagogik vorausschicken, um das verständlicher zu machen, wovon wir sprechen wollen. Das wesentlichste Merkmal, wodurch sich die christliche Pädagogik vor jeder andern auszeichnet, besteht darin, daß sie den Menschen auf seine eigenen Füße zu stellen, mit andern Worten, daß sie

ihn allmählich so weit zu fördern sucht, bis er seine Pflicht aus eigener Überzeugung und aus innerstem Herzensantrieb tut. Die moderne Pädagogik geht in Verhaltungsmaßregeln und in Kunstgriffen zur Abrichtung so weit, daß man oft fragen möchte, ob sie den Menschen für ein freies Wesen halte oder für eine Maschine, die von außen her in Gang gesetzt werden soll. Durch die neuen Vorschläge, die Suggestion in den Dienst der Erziehung zu nehmen[1], ist diese Äußerlichkeit wohl auf die Spitze getrieben worden.

Damit hängt das ganze Gebaren des modernen Menschen zusammen und seine Ethik, die dazu teils Anleitung gibt teils daraus abgeleitet ist: eine endlose Summe von Verhaltungsmaßregeln und Anstandsvorschriften, die lediglich von der Rücksicht auf die Außenwelt eingegeben sind, aber keine Tugendlehre, aus der diese wie von selbst fließen. Kurz, die weltliche Moral, die den Menschen fast nur als das Ergebnis der äußeren Verhältnisse betrachtet, heißt ihn seine Tätigkeit nach diesen richten, damit er nicht anstoße.

Das Christentum dagegen lehrt ihn gerade umgekehrt, sich nicht von außen in seinem Gewissen beherrschen zu lassen, sondern die Dinge nach diesem zu beherrschen. Gemäß dieser Lehre muß alle äußerliche und öffentliche Tätigkeit für jeden Zweck, für Staat, Gesellschaft, Familie und Kultur, eine sittliche Tat, eine persönliche Tugendübung des einzelnen werden und hat nur insofern Wert, als sie vom Gewissen ausgeht.

Es kann also für keinerlei Wirksamkeit, weder für Übung der Kunst noch für den Dienst der Wissenschaft noch für das häusliche und Staatsleben im Wesen andere sittliche Grundsätze geben als für das eigene innere Leben.

[1] Z. B. Felix Thomas, La suggestion, son rôle dans l'éducation (1895). Über die ähnlichen Ansichten von Dr Voisin s. Foveau de Courmelles, L'Hypnotisme (1890) 178 198 ff.

Das erleichtert uns die Aufgabe, eine Darstellung der natürlichen Verpflichtungen des Menschen zu liefern.

Die humanistische Ethik hat eigentlich keine Moral für den Menschen, sondern nur eine Summe von Vorschriften und von Verhaltungsmaßregeln, um nicht zu sagen, eine Theatergarderobe von Anstandskostümen, jetzt für Schulkinder, jetzt für Diplomaten, bald für Künstler, bald für Ehrenmänner, einmal für Freie und ein andermal für Dienende, aber für jeden andere[1]. Was für den einen gilt, an das braucht sich, meint sie, der andere nicht zu halten. Dem Staatsmann, dem Bildhauer, dem Schauspieler erlaubt sie für die Öffentlichkeit Dinge, die sie höchlich an ihm verdammen würde, wollte er sich ähnliches als Privatmann herausnehmen. Dem Privatmann gibt sie wieder doppelte Gesetze, je nachdem er für sich allein und im Schatten seines Hauses lebt oder der Welt unter die Augen treten muß[2].

Der christlichen Lehre zufolge ist dagegen der Mensch nicht Mensch bloß zu Hause und für seine Person, sonst aber Schauspieler oder vielmehr Seiltänzer, sondern immer und überall der eine und selbe Mensch, immer und überall den gleichen Gesetzen unterworfen, ob allein, ob in der Öffentlichkeit, ob im Amt, ob als Mitglied der Gesellschaft, ob beflissen der Kunst und der Wissenschaft. Denn immer und überall hat er ein einziges Gesetz über sich, das Gesetz Gottes und seiner Vernunft, immer und überall einen einzigen Ausleger dafür, sein Gewissen. Deshalb kennen wir nur eine Moral für alle Menschen ohne Ausnahme. Die christliche Moral läßt keinen Plural zu, denn sie ist für den Menschen, nicht für Schauspieler. Sie ist keine Akrobatenmoral, keine Chamäleon-

[1] H. Münsterberg, Der Ursprung der Sittlichkeit 86.

[2] Beispiele in Menge bei Schneider, Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit 121 ff. Vgl. unten 17, 3.

moral, sondern Gewissensmoral. Sie ist nicht eine Moral für Stückmenschen, sondern für den ganzen Menschen.

Damit ist nun nicht gesagt, daß der Christ in seiner Lehre ein für alle Fälle ohne weiteres anwendbares Geheimmittel habe, das er nur aus der Tasche zu ziehen brauche. Er kennt sein Gesetz, er weiß, daß er ihm unterworfen ist, aber er muß die Anwendung oft selber finden. Dafür hat er eben seine Freiheit, seine Vernunft und sein Gewissen. Die christliche Religion nimmt ihm keineswegs deren selbständigen Gebrauch ab, sie schärft ihm vielmehr ein, daß seine Verantwortung um so größer ist, je mehr seiner eigenen Tätigkeit Spielraum gelassen ist. In diesem Stück ist er auf sich viel mehr angewiesen als der Anhänger einer andern Lebensrichtung. Wir wollen gar nicht von den hölzernen Vorschriften im griechischen und römischen Religionswesen sprechen, Vorschriften so eng und kleinlich, daß man denken möchte, sie seien nur erfunden, um den Menschen zu äffen wie die Rubriken eines Zauberbuches. Aber auch die gewöhnlichen weltlichen Sittenlehren sind zum größten Teile so kasuistisch auf einzelne Fälle berechnet, daß man denken könnte, sie hätten bloß Rekruten oder unmündige Kinder im Auge. Und wo sie einmal dem Menschen selber einen eigenen Schritt gestatten, zeigen sie sich selber unbehilflicher, wenn man sie um Rat fragt, wie dieses zu machen ist, als das gewöhnlichste Menschenkind.

4. Einen sprechenden Beweis liefert die Geschichte eines Satzes, der in der Ethik seit alten Zeiten eine große Rolle spielt. Wir meinen die Lehre von der sogenannten rechten Mitte.

Auch die Alten konnten sich trotz ihrer Äußerlichkeit nicht verhehlen, daß es nicht möglich sei, für alle einzelnen Fälle Anweisungen zu geben. Sowenig sie auch der Freiheit und dem Gewissen einräumten, so sahen sie doch ein, daß man dem Menschen die Anwendung des allgemeinen Gesetzes auf die besondern Verhältnisse überlassen müsse. Die Frage ist nun

aber die, wie es anstellen, damit eine sittliche Vorschrift unter so ganz verschiedenen Umständen ihren Zweck erreiche. Denn die Erfahrung lehrt, daß, wenn man sklavisch immer in der gleichen Weise handelt, mit der nämlichen Handlung, die ein anderes Mal gut ist, Böses angerichtet werden kann, und daß man des Guten ebensowohl zu viel als zu wenig tun kann.

Diese Frage beantwortete nun die alte Philosophie mit dem Satze, man müsse jedesmal die rechte Mitte zu treffen suchen, die rechte Mitte sowohl für die eigene Person als auch die rechte Mitte für die äußere Sachlage, sonst würde die Tugend ihren Zweck verfehlen.

Diese Antwort ist zu vernünftig und zu natürlich, als daß sie sich nicht auch in der christlichen Sittenlehre finden sollte. Kein Wunder, daß diese Übereinstimmung sofort in der Weise gegen das Christentum ausgebeutet wird, die wir bereits kennen. Wir haben uns jedoch schon darüber ausgesprochen, daß es sehr gleichgültig ist, ob das Christentum eine Sittenregel von den Alten entlehnt habe oder nicht, und daß wir uns in jedem solchen Fall sogar der Übereinstimmung zwischen der natürlichen und der christlichen Lehre rühmen.

In der gegenwärtigen Frage unterliegt es nun aber wohl keinem Zweifel, daß das Christentum den Satz zunächst nicht aus der griechischen Philosophie, sondern aus dem Alten Testament entnommen hat. Dort heißt es nämlich schon: Treibe das Gerechtsein nicht zu weit und wolle nicht weiser sein als nötig[1]. Weiche weder zur Rechten noch zur Linken[2]. Mäßige deine Klugheit[3]. Sicher hat es der Apostel daher geholt, wenn er es überhaupt irgendwoher entlehnt hat, indem er mahnt, wir sollen nicht über Ziemlichkeit hoch streben, sondern klug sein mit Maßhalten[4].

[1] Prd 7, 17. [2] Spr 4, 27. [3] Spr 23, 4.
[4] Röm 12, 3.

Indes das ist Nebensache. Jedenfalls haben wir hier dieselbe Auffassung von der Tugend, welche Aristoteles in die bekannte Vorschrift faßt, Tugend oder die rechte Erfüllung der dem Menschen obliegenden Pflicht bestehe darin, daß sowohl das Zuviel als das Zuwenig vermieden und daß gerade die rechte Mitte eingehalten werde. Wo immer einer von dieser nach rechts oder nach links abweiche, da beginne der Fehler[1].

Der seither allgemein angenommene Ausdruck in seiner etwas an die Geometrie erinnernden Schärfe ist nun wohl erst von Aristoteles eingeführt. In der Sache aber ist auch bereits Plato damit einverstanden. Ihm ist die Tugend nichts anderes als die rechte Beschaffenheit, als Gesundheit, als innere Ordnung und Harmonie der Seele. Ist die Tugend ohne Weisheit und nur aus einem Kompromiß der verschiedenen Leidenschaften entstanden, so ist sie eingebildet und unecht. Die wahre Tugend dagegen besteht, so folgert er, darin, sich möglichst von den Leidenschaften zu reinigen und selbst in der Übung des Guten alle Maßlosigkeit, alles Übertriebene zu beseitigen[2].

Diese Lehre ist so sehr in der Vernunft begründet, daß man sich nur wundern muß, wie es Menschen geben konnte, die an ihr Anstoß nahmen. Es waren freilich auch die Stoiker, die sich zu sehr in Übertreibungen und Maßlosigkeiten gefielen, als daß ihnen dieser Satz hätte gefallen sollen. Dafür mußten sie sich gefallen lassen, daß Horaz alle Freunde des gesunden Menschenverstandes auf seiner Seite hatte, als er die Lauge seines Spottes über sie ausgoß und ihnen die berühmten Verse entgegenstellte:

Es gibt ein Maß in allen Dingen und Grenze und Gewicht,
Und rechts und links daran vorüber besteht das Rechte nicht[3].

---

[1] Aristot., Eth. 2, 6 (5), 6 ff.

[2] Plato, Phaedon 69, b c. Rep. 4, 8, p. 430, e; 4, 16, p. 442, c d; 9, 11, p. 586, d. Besonders im Philebos, dessen Echtheit wohl trotz der Anfechtungen von Schaarschmidt genugsam feststeht.

[3] Horat., Sat. 1, 1, 106.

5. Ist aber dem also, wie eben dargestellt, dann können wir keinen Grund finden, warum manche Enthusiasten bei dieser Gelegenheit in die bekannten Lobsprüche auf das Hellenentum ausbrechen, als ob gerade diese Auffassung von der Tugend echt und ausschließlich hellenisch sei und einen unwiderleglichen Beweis für die künstlerische Ausbildung des griechischen Geistes liefere, der nicht bloß in der Kunst und im öffentlichen Leben, sondern selbst im sittlichen Streben äußeres Maß und innere Harmonie so wohl miteinander zu vereinigen gewußt habe.

Diesmal gilt das Lob ohne allen Zweifel jeder gesunden Moral. Wir sahen, daß auch die Offenbarungslehre des Alten Testamentes, die doch zweifellos unabhängig von dem griechischen Vorbild ist, dieses Lob für sich in Anspruch zu nehmen berechtigt ist. Ebenso sind auch christliche Lehrer, die Plato vielleicht nie gesehen haben, von dem Platonischen Gedanken durchdrungen, daß nur das Schöne, also das Maßvolle, gut sein könne, daß alle Maßlosigkeit und Übertreibung eine Krankheit der Seele sei.

Shaftesbury hat einmal den Satz ausgesprochen, das Leben eines jeden müsse ein Kunstwerk werden. Dagegen hat Mandeville erwidert, ein so reicher und feingebildeter Lord, der sich das Leben leicht kunstsinnig verschönern könne, habe gut derartige Lehren aufstellen. Aber was solle der Arme beginnen, um sie zu verwirklichen?

Nichtsdestoweniger hat hier der christenfeindliche Lord, ohne es zu wissen, nur gesagt, was das Christentum von jedem seiner Bekenner verlangt. Ja, es ist ganz richtig, wir sollen unser Leben zum Kunstwerke gestalten. Niemand aber denke, diese Worte bedeuteten Anschaffung von Gemälden, Besuch der Theater und Konzerte und das Studium der Dichter. Da handelt es sich um etwas ganz anderes. Dieses andere legt aber das Christentum jedem seiner Anhänger als Pflicht und

als Gebot auf, er mag arm oder reich sein, er mag von der Kunst viel oder wenig Verständnis haben. Diese Vorschrift ist nicht erst ein Ausfluß aus der Bildung neuerer Zeiten, sondern bereits unsere alten Heiligen lehrten, das Leben aller Menschen müsse ein künstlerisches Gebilde werden.

Wir berufen uns zum Zeugnis dessen nicht auf die großen Lehrer unserer Religion, die alle diese Anschauung aussprechen, Gregor von Nazianz und Ambrosius, Augustin und Hieronymus[1]. Man würde uns sagen, sie hätten eben mit ihrer klassischen Bildung auch diesen Gedanken aus den griechischen und römischen Schulen geschöpft. Aber wenn wir die Geschichte des Mönchslebens aus den ersten Zeiten durchgehen, so begegnen uns selbst da Männer und Frauen wie der Abt Evagrius und die hl. Synkletika, die diesen Satz mit allem Nachdruck aussprechen[2]. Mit besonderer Freude begrüßen wir ihn bei einem Manne, der sich schon in jungen Jahren aus dem Gewühle Alexandriens in die Einsamkeit der ägyptischen Wüste zurückzog und dort ein so strenges Leben führte, daß es manchen als übermenschlich erschien. Wir meinen den hl. Isidor von Pelusium, nach allgemeiner Anschauung ein vollendetes Musterbild eines alten orientalischen Mönches. Dieser, wir wiederholen es, nicht ein reicher englischer Lord, nicht ein moderner Kunstliebhaber, sondern ein strenger Aszet, schreibt an den Bischof Lampetius: Wie die körperliche Schönheit in dem Ebenmaße der Glieder besteht, so ist der vollendetste Grad geistiger Schöne das richtige Mittelmaß der Tugenden. Die

[1] Ambros., De poenitentia l. 1, c. 1, n. 1 2. Augustin., De quantitate animae c. 16, n. 27. Gregor. Naz., Orat. 42, c. 16 (Migne, P. Gr. XXXVI 476, c). (Basil.) In Isai. c. 5 (Migne, P. Gr. XXX 409, c). Chrysostom., In Matth. hom. 78 (79), 4 (Migne, P. Gr. LVIII 716). Hieronym., In Isai. c. 52, l. 14 (Migne, P. L. XXIV 522, d). Gregor. Mag., Moral. l. 27, n. 76. Bernard., Consid. l. 1, c. 8, n. 9 11.

[2] Vitae Patrum 5, 10, 20 72.

äußersten Ausläufer arten nach dem Worte mancher Weisen ins Übel aus. Deshalb haben sie die Tugend als die rechte Mitte beschrieben. Ist aber das richtig, dann hat schon der Weise des Alten Bundes die Wahrheit getroffen, indem er sprach: Treib das Gerechtsein nicht zu weit[1].

6. Was also den Ruhm betrifft, den Satz von der goldenen Mitte gefunden zu haben, so dürfen wir wohl sagen, daß jede brauchbare Ethik auf ihn Anspruch machen kann. Allein mit dem Satze selber ist noch nicht viel gewonnen. Die entscheidende Frage ist vielmehr die, wie er *verstanden* wird.

Sobald wir aber hierauf eingehen, hat es mit der Einigkeit und Klarheit ein Ende. Vielmehr wo früher alle eines Sinnes zu sein schienen, treten nun Verschiedenheiten auf, die kaum größer sein könnten.

Hier haben wir wieder einmal eine gute Gelegenheit, um uns zu überzeugen, wie oberflächlich oft die sog. Werturteile der so summarisch absprechenden Dogmengeschichte sowohl auf dem philosophischen wie auf dem theologischen Gebiet und insbesondere, wie grundlos die Behauptungen der modernen Religionsvergleichung oft sind. Wo nur von fern ein Gleichlaut der Worte oder der Gedanken zu entdecken oder zu erzwingen ist, da sind diese Wissenschaften ohne weitere Überlegung auch schon fertig mit ihrer Behauptung, diese Lehre sei diesem Philosophen entlehnt, jene Übung aus jenem Religionssystem ins Christentum herübergenommen. Es bedürfte aber häufig nur einer genaueren Untersuchung, um uns zu zeigen, daß selbst dort, wo die Worte buchstäblich gleich lauten, die Auslegungen nicht selten verschiedener sind, als wenn es sich um die widersprechendsten Äußerungen handelte.

Das zeigt sich recht deutlich bei der Lehre von dem sogenannten Mittelmaß in der Tugend. Es ist gerade, als

[1] Isidor. Pelusiota l. 3, epist. 131.

wollten die weltlichen Schulen absichtlich dem Christentum den Ruhm bereiten, selbst in der Lehre von der goldenen Mitte die goldene Mitte eingehalten zu haben.

Man kann diesen Satz den Lieblingsgedanken der deutschen Aufklärer im vorletzten Jahrhundert nennen. Wenigstens führen sie kaum ein Wort öfter im Mund als das vom Maßhalten, von vornehmer, versöhnlicher Selbstbeschränkung, von bescheidener, menschenfreundlicher Tugend. Aber wer möchte immer gleich darauf raten, welchen Sinn das alles in ihrem Munde habe? Diese Philosophen für die Welt, welche Erdmann in seiner scharf zutreffenden Weise so glücklich schildert als die vollendeten Nachbilder der Sophisten, Eklektiker, Skeptiker und Synkretisten auf einmal, diese geschworenen Feinde jeder folgerichtigen Denkweise, jeder entschiedenen Meinung, jeder kräftigen Tat konnten das Wort vom rechten Mittelmaß auf keinen Fall verstehen wie Aristoteles und wie Thomas von Aquin. Und sie verstanden es auch nicht so. Ihr Einziges und Alles war ein wässeriges Christentum und eine bequeme Menschheitsreligion. Danach mußte sich bei ihnen alles beugen oder vielmehr weich machen lassen. Den Glauben zum Zuckerwasser, die Moral zur Kindermilchsuppe, die Religion zum Podagristenpolster zu machen, daß man sich ja nicht wehe tue, den Menschen mit den wohlfeilen und doch so weichen Filzschuhen von Ehrenmannstum, von Bürgertugend und von Rechtschaffenheit auszustatten, damit er sich sehen lassen könne, ohne sich zu verkälten, den ehrlichen deutschen Michel so weltläufig zu machen, daß er im stande sei, den untreuen Ehemann als Opfer der Gesellschaft und den Wucherer als Wohltäter der Notleidenden darzustellen, das war das Ziel, das die Vertreter jener Populärphilosophie anstrebten, Merian, Lambert, Sulzer, Meiners, Garve, Nicolai, Moses Mendelssohn, Maupertuis, Engel, lauter Männer mit dem Wahlspruch: Nur kein System! Nur kein Extrem! Nur nicht fanatisch! Nur nichts übertreiben!

In der Philosophie ist dieses Geschlecht nun allerdings so ziemlich ausgestorben. Um so mehr pflanzt es sich fort in der modernen Ethik und im praktischen Leben, zumal wenn es sich um Übung der Religion handelt. Wir alle kennen diese Fanatiker des gemäßigten Fromm- und Gutseins, Väter, Mütter, Pädagogen, Führer der öffentlichen Meinung, die alle nur eine Gefahr für Bildung und Kultur sehen, die Entschiedenheit, und ein Übel allein im Sinne haben, wenn sie die letzte Bitte des Vaterunsers beten: das Zuviel. Daß es auch ein Zuwenig geben könne, das kommt ihnen nicht in den Sinn. Humane Religion ohne Kirchentum, stille Herzensfrömmigkeit ohne Aufsehen, bequeme Moral, die nichts kostet, das lassen sie gelten. Sie sind ja auch fromm und gute Christen. Aber daß beschwerliches Außenwerk und eine ernstliche Überwindung im Innern zum rechtschaffenen Leben gehöre, das lassen sie sich von niemand einreden. Das verstehen sie besser als die atavistischen Priester und die ungebildeten Mönche.

Ohne es vielleicht zu ahnen, stellt sich diese Richtung ganz auf den Standpunkt der sonst so geringschätzig behandelten chinesischen Weisheit. Auch dieser ist alle Tugend die rechte Mitte, die rechte Mitte selbst im Weltall, das sie im Gleichgewicht halten muß. Nicht als ob es schwer wäre, diese rechte Mitte zu finden. Das Evangelium zwar redet von einer schmalen Pforte und einem engen Weg und meint, daß wenige an das Ziel gelangen. Aber anders ist es mit der rechten Mitte des Rationalismus und des Chinesen. Diese ist ein breiter Weg, und viele sind es, die ihn wandeln, wenigstens alle echten Chinesen. Die Menschen sind im ganzen gut, schlechte sind seltene Ausnahmen. Man muß nur keine übertriebene Anforderung an ihre Leistungen machen! Fern also mit allen Überschwenglichkeiten! Nur Maßhalten! Nicht zu viel, nicht zu wenig, nicht zu warm, nicht zu kalt, nicht zu hoch, nicht zu niedrig, nicht nach rechts, nicht nach links, weder

Zorn noch Freude, nicht zu viel Schmerz, nicht ausgelassene Fröhlichkeit, und vor allem keine Schwärmerei![1]

Freilich ein gutes Mittel, um alle Maßlosigkeiten zu verhüten. Wäre es nur nicht auch so vortrefflich dazu geeignet, alles Gute und Edle zu ersticken! Mit Recht sagt Wuttke: China hat allerdings keinen Fanatismus, aber auch kein Ideal; keine Übertreibung, aber auch keine Begeisterung[2]. Es weiß nichts von religiöser Überschwenglichkeit, aber nicht weil das Volk vernünftiger wäre als andere Völker der Erde, sondern weil es nichts hat, wofür es schwärmen könnte. Es kam nie über das prosaische spießbürgerliche Leben für rein irdische Zwecke hinaus. Fanatismus kann nur dort entstehen, wo etwas Höheres anerkannt wird als das, was man fassen und greifen kann. Je höher man dieses über die öde Wirklichkeit stellt, desto höher kann auch das Zerrbild der Schwärmerei steigen. An den Riesenstämmen der vollkommensten Religion können sich die Schlinggewächse der Schwärmerei bis in die Wipfel emporranken, in den sandigen Steppen der Chinesen wächst nur mageres Gesträuch[3].

Das alles trifft auf den Rationalismus zu, namentlich den, der im praktischen Leben noch immer die Tyrannei ausübt. Es ist nicht bloßer Zufall, daß der europäische Rationalismus in der Zeit seiner höchsten Blüte den Zopf des Chinesen zu seinem Wahrzeichen erkoren hat. Die innere Geistesverwandtschaft drückt sich auch äußerlich aus. Auf beiden Seiten derselbe Mangel an Idealen, dieselbe Scheu vor Tiefe und ernster Selbstüberwindung. Alles, was groß und heroisch ist, wird als Fanatismus verschrieen. Und doch ist dieser Haß gegen

[1] Wuttke, Gesch. des Heidentums II 41 f 124 ff 127 f. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte 71 78 f. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte I ² 63.

[2] Wuttke a. a. O. II 116.

[3] Ebd. II 75.

das Erhabene und Edle selber der ärgste Fanatismus. Sonst, in guten Dingen, ist allerdings der Rationalismus himmelweit von jeglicher Überschwenglichkeit entfernt, aber nicht wegen seiner Vernünftigkeit, sondern bloß durch die grenzenlose Leerheit seines Gesichtskreises.

7. Niemand wird glauben, daß dies die rechte und vernunftgemäße Bedeutung des Satzes von der rechten Mitte sei. Sie ist auch in der Tat dem Sinn, den die peripatetische und die christliche Lehre von je damit verbunden haben, durchaus fremd. Es gibt aber noch eine andere Auslegung dieses Grundsatzes, dem christlichen Verständnis wo möglich noch mehr entgegengesetzt als die soeben betrachtete. Gleichwohl hat man auch an diese gedacht, wenn die Rede auf unsern Gegenstand gelenkt wurde. Und gerade ein Gelehrter, dessen Name einen guten Klang hat, von dem wir ein verdienstvolles Werk über die Geschichte der Moralsysteme besitzen, hat sich diesen Mißgriff zu Schulden kommen lassen.

Der edle Bautain nämlich verwechselte die aristotelische und christliche Lehre mit dem Utilitarismus und gab demzufolge ein Urteil über sie ab, das nicht unbegründeter und ungerechter sein konnte[1]. Und wahrhaftig, wäre unsere Lehre eines mit dem ebengenannten System, dann verdiente sie jeden Tadel und jede Verwerfung.

Der Utilitarismus stammt aus der Zeit, da der große Verfall in der griechischen Welt um sich griff. Sein Hauptvertreter war des Sokrates Schüler Aristipp, der Gründer der cyrenaischen Schule, der Vater des Hedonismus. Dieser kennt nur ein Böses, Schmerz oder Beschwerde, nur ein Gutes, die Lust. Mäßigung und Selbstbeherrschung im Genießen seien aber, sagt er, treffliche Mittel, um den Genuß zu verlängern und das Vergnügen am Genuß zu steigern. Nun bedürfe es

[1] Bautain, Die Moral des Evangeliums 210—226.

großer Klugheit, um stets richtig Zeit, Umstände, Mittel ausfindig zu machen, wodurch die Lust erhöht werden könne. Also sei die Summe der wahren Weisheit, daß man sich im Genuß mäßige, Unerreichbares nicht, Abwesendes nur mit Rückhalt begehre und stets den Augenblick genieße, ihm das möglichst große Maß von Vergnügen abgewinnend, aber doch so, daß man es sich nicht unmöglich mache, auch später noch einen Genuß zu haben[1].

Damit stimmt Epikur überein. Nach ihm soll die Tugend in der Kunst bestehen, mit genauer Prüfung der einzelnen Arten von Lust und Unlust stets derjenigen den Vorzug zu geben, welche das große Ziel, die heitere Ruhe des Gemütes, am besten wahre[2]. Alles Übermaß im Gebrauch der Lust erschöpfe den Menschen oder lasse ihm einen um so herberen Nachgeschmack zurück. Deshalb, schließt er, verlange es die Klugheit, sich in allen, zumal in den sinnlichen Vergnügungen zu mäßigen. Denn nur so könne man sie länger und besser ausnutzen[3].

Eine solche Philosophie, fürwahr die Philosophie der raffiniertesten Lebemänner, behagt dem verdorbenen Sinn der Welt zu sehr, als daß sie nicht allezeit, zumal in Zeiten der sittlichen Fäulnis, ihre Anhänger finden sollte. Daher ist es nicht zu verwundern, daß sie sich, bald gröber, bald feiner, seit dem erschrecklichen Niedergange der Sitten im vorletzten Jahrhundert vielfach wieder hervorgetan hat. Sie schuf damals die so viel genannte Lehre von dem juste milieu oder dem wohlverstandenen natürlichen Interesse.

Die vornehmsten Vertreter dieser Schule, Bentham, Beneke, Herbert Spencer und Stuart Mill, Laas, Rolph, und wie sie alle heißen, behaupten, das Ziel unserer Tätigkeit sei Bewahrung

---

[1] Diog. Laert. 2, 86 ff. [2] Ebd. 10, 129 ff.
[3] Cicero, Fin. 1, 11 14; Tuscul. 5, 33.

vor Unlust und Erfüllung mit Lustempfindung. Tugend sei also das Streben, Annehmlichkeit hervorzubringen. Da nun aber ein persönliches Fortleben über den Tod hinaus rein undenkbar sei, so wäre es sinnlos, sich in diesem Leben durch irgend welche „Jenseitigkeitstheorie" bestimmen zu lassen[1]. Also könne unser Lebenszweck nur sein, von diesem Leben „möglichst viel zu haben"[2]. Die Freuden, die uns am nächsten lägen, beständen im Sinnengenuß. Darum strebe unser Triebleben zunächst danach, und das sei an sich nichts Unsittliches[3]. Unter allen Gütern aber sei das höchste der Nutzen. Somit sei Egoismus, d. h. das Streben nach eigenem Nutzen, der höchste Zweck der Tugend. Würde nun der Mensch in unbeschränktem Egoismus bloß an sich denken, so würde das wieder zu seinem Schaden ausfallen. Deshalb gelte es, sich klug zu mäßigen, Verlust und Gewinn abzuwägen und sich nur da der Lust zu überlassen, wo diese größer zu werden verheiße als der Schaden. Maximisation des Glücks, Minimisation des Unglücks, das Angenehme möglichst groß, die Unannehmlichkeiten möglichst gering machen, das sei unsere Aufgabe. Darum müsse man haushalten mit dem Denken, es möchte sonst das Gehirn angreifen; haushalten mit dem Almosen, damit das Vermögen nicht Schaden nehme; haushalten mit dem Ehrgeiz, denn er könnte die Ruhe stören; haushalten mit Lust und Vergnügen, damit man sich nicht vor der Zeit aufreibe. Aber man müsse auch auf andere sehen, soweit hiervon der eigene Vorteil bedingt sei. Denn der Mensch bedürfe nun einmal auch der Menschen. Er werde sie aber um so eher zu Diensten haben, je mehr er selber ihnen zu Diensten stehe. Man dürfe also niemand unrecht tun, er könnte einem sonst auch schaden. Umgekehrt müsse man suchen, auch fremden Vorteil zu fördern,

[1] Steudel, Der religiöse Jugendunterricht II 189.
[2] Ebd. II 231. [3] Ebd. II 232.

da man immer selbst auf fremde Hilfe angewiesen sei. Jedoch verstehe es sich von selber, daß das mit möglichst geringen Opfern geschehen solle. So führe Egoismus ganz natürlich zu Wohltätigkeit, zu Gerechtigkeit im gewöhnlichen Leben wie in der Politik, ja auch zum richtigen Verhalten Gott gegenüber. Denn auch gegen Gott müsse man die rechte Mitte zwischen Gleichgültigkeit und Überspanntheit einhalten; wir könnten doch nicht so genau wissen, ob wir ihn nicht einmal brauchten. Darum solle man gewisse Pflichten gegen ihn erfüllen so weit als nötig, nur so, daß es ohne übermäßige Opfer von unserer Seite abgehe[1].

Ohne Zweifel auch eine Lehre von der rechten Mitte, aber eine, bei der von Tugend wohl nicht mehr viel die Rede sein kann, wenn es anders wahr sein soll, daß Tugend Sache des Ernstes und der Überwindung ist. Man verzeihe uns dieses Wort, das wir ohne alle Anzüglichkeit gegen Menschen sprechen. Es tut uns leid, daß mit diesem Urteil jene Ehrenmänner getroffen werden, die sich um einen bequemen Preis einen schönen Namen vor der Welt verschaffen möchten. Für diesen Zweck, es läßt sich nicht leugnen, ist die Lehre von Bentham nicht unangenehm. Ihr zufolge braucht einer an keine Überwindung, an keinen Ernst, an keinerlei Art von wahrhafter Güte und von Tugend des Herzens zu denken. Dennoch kann er sich leicht den Schein eines vortrefflichen Mannes wahren. Er braucht dazu nur zweierlei: einmal, daß er nach außen ein gewisses Ansehen wahre, und dann, daß er immer und überall seinen Vorteil im Auge habe. Denn erst der äußere Erfolg entscheidet nach dieser Philosophie darüber, ob eine Handlung

[1] Cathrein, Moralphilosophie I[1] 136 ff. Eucken, Grundbegriffe der Gegenwart[2] 214—230. Stein, Die pathol. Moralprinzipien 149 ff. Ahrens, Rechtsphilosophie[4] (1852) 47—60. Mohl, Lit. der Staatswissenschaften III 595—635. Schneider, Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit 121 ff 131 ff.

gut war oder nicht. Bringt sie Nutzen, so war sie recht; wo nicht, so war sie Torheit und Sünde. Hat jemand eine Tat verrichtet in bester Absicht, nach reiflichster Überlegung, und schlägt sie dennoch zu seiner Belästigung oder gar zu seinem Schaden aus, dann hat er töricht, ja böse gehandelt. Heldenmut wird hier zum Unverstand, Selbstaufopferung zum Fanatismus, Hingabe von Gut und Blut für eine edle, heilige Sache zum Verbrechen, Opfer zur Heuchelei, Tugend zum leeren Schein, hinter dem sich nichts als der roheste Eigennutz verbirgt. Um so trauriger ist es, daß wir sagen müssen: wir haben hier die sogenannte Tugend unserer großen und gebildeten Welt vor uns.

8. Nun wird aber bald jeder Leser zu seiner eigenen Verwunderung finden, daß das Wort von der rechten Mitte, von dem er ohne Zweifel zu Anfang glaubte, es verstehe sich ganz von selber, dunkler zu werden anfängt als das Rätsel der Sphinx. Das ist eine der herkömmlichsten Wirkungen des menschlichen Scharfsinnes, daß er die einfachsten Dinge um so undurchsichtiger macht, je mehr er Worte über sie ausgießt. Und dann gehen unsere Religions- und Moralphilosophen hin und meinen, sie brauchten nichts weiter als einen zweideutigen Orakelspruch aus Delphi oder den schillernden Vers eines buddhistischen Bonzen anzuführen, um Christus samt seinen Aposteln und all ihre Weisheit als Abklatsch weltlicher Klugheit zu erklären und dieser gegenüber in den Schatten zu stellen!

Im vorliegenden Fall ist es aber wirklich nicht so leicht, den richtigen Sinn des streitigen Satzes zu finden, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. Es ist deshalb nötig, auf seine Erklärung etwas näher einzugehen.

Im allgemeinen betrachtet bietet er keine besondern Schwierigkeiten. Er will einfach sagen, daß das Gute regelmäßig in der Mitte zwischen zwei Ausartungen gelegen ist. Denken wir auf der einen Seite einen verwegenen Gaukler, der

sein Leben tollkühn um ein paar Groschen aufs Spiel setzt, auf der andern einen Zärtling, der bei jedem Luftzug, der von einer minder geglückten Speise, insbesondere von der Kirchenluft den größten Schaden für seine Gesundheit fürchtet, und mitten zwischen beiden einen Arzt, den die sichere Gefahr der Ansteckung nicht abhält, seine Pflicht zu erfüllen, so wird niemand lange darüber zweifeln, wo hier die Tugend ist: sie liegt in der Mitte. Jedermann weiß, welche Tugenden zwischen roher Verletzung des Anstandes und affektierter Ziererei, zwischen Sentimentalität und Gefühllosigkeit, zwischen Stumpfsinn und Jähzorn in der Mitte liegen. Daß das Wahre und Gute in der Mitte zwischen Selbstüberhebung und Selbstwegwerfung, zwischen Schmutz und Putzsucht, zwischen Verschwendung und Habsucht, zwischen Ehrgeiz und Charakterlosigkeit liegt, ist leicht herauszufinden.

Solange es sich also nur um die Frage handelt, wo die Tugend liegt, bietet ihre Beantwortung nicht viele Schwierigkeit. Aber damit ist die Tugend nicht schon im einzelnen Fall gefunden und noch weniger geübt. Wenn ich weiß, wo ein mir zur Bestellung angewiesenes Feld gelegen ist, so weiß ich noch immer nicht, wieweit es sich ausdehnt, und wo die Grenzmarken der anliegenden Gebiete beginnen, über die ich ohne Verletzung des Rechtes nicht hinausarbeiten darf. Indes das läßt sich immerhin bei genauer Nachforschung ermitteln.

Aber es gilt mitunter auch die richtige Mitte zwischen Grenzen zu finden, die nicht für immer unverrückbar feststehen. Und hier heißt es große Klugheit und Vorsicht anwenden, um nicht sich oder andere in Nachteil zu bringen. Dem Steuermann, der ein Schiff durch eine ewig wechselnde Strömung oder zwischen wandernden Sandbänken hindurch zu steuern hat, dem Kutscher, der seinen Wagen hier längs einer Reihe von Gefährten, dort neben einer wogenden Volksmenge hindurchpressen muß, kann niemand eine zum voraus schon bestimmte und für immer unverrückbare Linie ziehen. Diese muß er

selber herausfinden. Dazu hat er aber nichts als seine Augen und seinen Verstand.

Dieselben zwei Fälle ergeben sich auch auf dem Felde der Sittlichkeit. Es gibt ein gewisses Gebiet von Verpflichtungen, das, einmal festgestellt, für immer unverändert gleich bleibt. Hier sind die Grenzen nach beiden Seiten ganz genau bestimmt. Die richtige Mitte liegt alsdann in der Sache selbst, auf die sich die Übung der Tugend bezieht. Aber nicht jede Tugendübung hat eine greifbare, ein für allemal gleichbleibende Sache zum Gegenstande. Alsdann kann aber auch die richtige Mitte nicht zum vorhinein bestimmt, sondern sie muß jedesmal erst von dem gefunden werden, der eine Pflicht zu erfüllen hat. Um diese zu finden, ist er einzig auf seine Einsicht und seine Klugheit angewiesen. Daher sagt man, daß in dem einen Fall die richtige Mitte schon in der Natur der Sache, im andern aber im Verstand des Menschen gelegen sei[1].

Wo es sich also um mein und dein, um geben und empfangen, um Recht und Pflicht, um Leistung und Gegenleistung, kurz, um Tugenden handelt, die dem Gebiete der Gerechtigkeit angehören, fällt es meistenteils nicht schwer zu sagen, wann jemand das Richtige getroffen habe, weil der Gegenstand oder die Leistung selber schon die rechte und unverrückbare Mitte bestimmt. Wenn ich jemanden 100 Taler schulde, so weiß ich genau, was ich tun muß, um das Rechte zu treffen. Wenn ich ihm versprochen habe, zu der und der Zeit einen bestimmten Dienst ihm zu erweisen, so sagt mir die Sachlage an und für sich schon, wo hier der Fehler und wo die wahre Übung der Gerechtigkeit liegt.

Aber anders wird es, wenn ich frage: Hat dieser in dem besondern hier vorliegenden Fall nicht durch Verschwendung, jener nicht durch Geiz gefehlt? Da wird sich jeder besinnen,

[1] Thomas 1, 2, q. 64, a. 2.

sofort die Antwort zu geben, um nicht seinem Mitbruder unrecht zu tun. Ähnlich, wenn sich der Zweifel erhebt: War diese Handlungsweise nicht eine Verletzung des Anstandes, unkluger Eifer, Anmaßung, Stolz? Wo hört hier Vorsicht auf, wo fängt die Furchtsamkeit an? Wie weit darf die Liebe, wie weit die Strenge gehen? Wo wird Zorn zur Leidenschaft und Sünde? Wie viel darf einer genießen, um nicht die Mäßigkeit zu verletzen? Wo endigt die Pflicht zu sprechen, das Recht zu schweigen? Diese und ähnliche Fragen wird niemand ohne weiteres beantworten wollen. Er wird sagen, er müsse vorher die Umstände genau wissen, er müsse zuvor erwägen, wer es war, der so gehandelt, mit wem er so verfahren, wann, wo einer sich über eine solche Frage schlüssig machen sollte, und dann erst wage er eine Entscheidung zu treffen. Denn es könnte ja sein, daß dieselbe Handlung an hundert andern fehlerhaft, an diesem aber ganz gerecht, daß sie unter den obwaltenden Umständen, den fraglichen Personen gegenüber durchaus verwerflich wäre, da sie doch sonst nach den gewöhnlichen Verhältnissen ohne Vorwurf hätte sein können. Er wird sagen, es könne leicht sein, daß einer durch einen Umgang fehle, der an einem andern keinen Anstoß bereite, daß sich einer durch das Lesen eines Buches, durch die Betrachtung eines Bildes in die größte Gefahr stürze, während hundert andere nichts davon zu besorgen hätten.

9. Darum macht es einen peinlichen Eindruck, zu sehen, wie die rationalistische Ehrenmännermoral gleich der chinesischen mit so stolzer Verachtung wider die angeblichen Überschwenglichkeiten und Skrupel der Christen auftritt, als wäre nichts leichter denn die Tugend üben, wenn man nur die rechte Vorstellung von ihr habe. Sie meint damit natürlich die ihrige. Wir wollen auch glauben, daß es nicht so schwer sein mag, eine Tugend zu üben, wie wir sie eben von den Philosophen des pfiffigen Lebensgenusses schildern hörten.

Aber wenn es sich um wahre Tugend handelt, so behaupten wir, daß sie nicht so leicht ist, daß es vielmehr schwer fällt, in ihrer Übung immer das Richtige zu treffen. Niemals unter unserer Leistungsfähigkeit zu bleiben, niemals über unser Vermögen hinaus zu streben, das verlangt Aufmerksamkeit und Mühe. Wir sollen handeln mit Feuer und Eifer und doch nie Milde und Bescheidenheit verletzen, alle Hindernisse besiegen, aber nicht die Ruhe in uns verlieren noch um uns stören, gewissenhaft sein, ohne ängstlich, vorsichtig, ohne schwerfällig zu werden, besonnen, aber nicht zaghaft, tätig, aber nicht stürmisch. Ruhe ohne Nachlässigkeit, Kraft ohne Härte, Ernst ohne Schroffheit, Nachgiebigkeit ohne Schwäche, das alles verlangt das richtige Maß von uns. Wir müssen uns beherrschen und dürfen doch unsere Fähigkeiten nicht einschläfern, wir sollen uns losschälen von den Dingen unter uns und sie nicht verachten, Gott und unserer Seele dienen, aber unsere irdischen Pflichten nicht verkümmern. Wir sollen allenthalben Nüchternheit und Besonnenheit mit Wärme und innerer Glut vereinbaren, wir sollen Zartheit des Gemütes und Festigkeit des Willens miteinander in Einklang bringen, und was fast von allem das schwierigste ist, unsern Geist niemals durch falschen Schein trüben lassen. Diese Gefahr liegt aber oftmals da am nächsten, wo wir glauben, das Gute am sichersten getroffen zu haben. Je besser deshalb eine Sache erscheint, desto genauer muß sie geprüft werden, damit nicht der Schein des Guten uns selber täusche und andern die Tugend anstößig mache. Denn wohl ist es wahr, daß viele aus reiner Abneigung gegen die Tugend von Fanatismus sprechen, wo alles in bester Ordnung ist. Aber es läßt sich leider auch nicht in Abrede stellen, daß es wirklich Fanatismus und Schwärmerei gibt, ein Übel, das oft mehr Anstoß erregt als selbst das ungeschminkte Böse. Und das tritt zumeist dann ein, wenn in der Übung des Guten die ziemliche Ordnung und das gebührende Maß nicht eingehalten werden.

Das alles aber, sagt schon Aristoteles, ist nicht eben leicht und bedarf Umsicht, Erfahrung und Fleiß[1]. Er bedient sich hierbei eines Beispieles, das auch der hl. Augustin, wohl unabhängig von ihm, angewendet hat[2]. Wie nur ein geübter Schütze, sagt er, und auch dieser nur mit Aufmerksamkeit die Mitte der Zielscheibe trifft, so finden auch nur Achtsame und Eifrige die rechte Mitte und damit die Tugend.

Leute, die mit dem Nächstbesten zufrieden sind, mögen sich also mit dem Glauben täuschen, daß man sich tugendhaft schwätzen oder träumen könne. Aber wahre Tugend kostet Ernst den Denkens und noch mehr der Tat. Auch in diesem Stück beschämt die Weisheit der Alten unsere Modephilosophie. Vor die Türe der Tugend, sagt Hesiod[3], haben die unsterblichen Götter den Schweiß gesetzt. Und Simonides singt:

Die Tugend baut den Horst, so sagt ein altes Wort,
Auf unwegsamen Höh'n, auf steilem Felsenhort,
Und selten dringt ein Blick des Menschen hin bis dort;
Solang ihm nicht der Schweiß aus allen Poren dringt,
Solang die Mühe nicht das Herz zum Ächzen zwingt,
Verwundre keiner sich, wenn Tugend ihm mißlingt[4].

Die, welche immer nur von den Übertreibungen der christlichen Lehrer und vom Fanatismus der Heiligen zu reden wissen, mögen also zusehen, ob sie auch nur ein Recht haben, mitzureden, wo vom ernstlichen Streben nach Tugend die Rede ist. Es ist sehr zu fürchten, daß sie einen großen Mißbrauch mit diesem heiligen Worte treiben und daß sie Oberflächlichkeit und Mittelmäßigkeit mit Tugend verwechseln. Die Tugend aber, sagt schon Andronicus von Rhodus, ist zwar in der

[1] Aristot., Eth. 2, 9, 2 3. Andronic. Rhod., Paraphr. Ethic. Nicom. 2, 8.

[2] Augustin., De quantitate animae 16, 27.

[3] Hesiod., Opera 289 (Lehrs).

[4] Clemens Alex., Strom. 4, 7, 48.

Mitte, allein nicht jedes Mittelmaß oder vielmehr die Mittelmäßigkeit ist auch schon Tugend[1].

Ganz im Gegensatz zu den Chinesen und den Rationalisten schließt daher Aristoteles aus allem Gesagten, daß es schwer sei, in jedem einzelnen Fall die wahre Tugend zu üben, und daß sie ohne Klugheit nicht erreicht werden könne[2].

Hierin stimmen ihm alle christlichen Lehrer bei. Wie kommt es doch, fragen sie, daß in der ganzen Reihe der Geschöpfe Ausartungen die Ausnahme, beim Menschen aber beinahe die Regel sind? Nicht deshalb, sagen sie, weil er seiner Natur nach schlimmer daran ist als die übrigen Wesen, sondern darum, weil bei ihm das Gelingen von der richtigen Verwendung seiner Kräfte abhängt. Diese aber verlangt Ernst, Fleiß und besonders kluge Umsicht. Er jedoch beherzigt es leider zu wenig, welche Ehre für ihn darin liegt, Urheber seiner eigenen Vollkommenheit sein zu dürfen, und sucht sich lieber den Pflichten, die ihm dieser Vorzug auferlegt, wie einer Last zu entziehen. Daher die vielen Mißerfolge. Der Mensch fürchtet seine eigene Ehre und flieht vor der Verpflichtung, die ihm seine Würde als freies, denkendes Wesen auferlegt. Lieber leugnet er seine Freiheit, als daß er die Anstrengung auf sich nähme, zu der sie ihn verpflichtet. So stolz er sonst auf seine Geisteskräfte ist, so gern ist er bereit, sie herabzusetzen, sobald man ihm vorhält, daß sie stark genug seien, um ihn zum Herrn seines Geschickes und seiner Vollkommenheit zu machen.

10. Was aber die Beschämung für die Welt vollständig macht, das ist die Tatsache, daß es sich bei der hier in Frage stehenden Aufgabe keineswegs ausschließlich, ja nicht einmal vorzüglich um die Anstrengung der Willenskräfte handelt, sondern vor allem um die Anwendung des Verstandes. Den

[1] Andronic. Rhod., Paraphr. Ethic. Nicom. 4, 11.
[2] Aristot., Eth. 2, 6, 15 ff; 6, 1, 1 ff.

Ruhm zwar, Helden der Willenskraft zu sein, überläßt die Welt ohnehin neidlos den Heiligen. Um so stolzer erhebt sie dagegen Anspruch darauf, daß es ihr niemand zuvortue, wenn es sich um Leistungen der Denkkraft handle. Und siehe da, gerade hier schlagen sie die aus dem Felde, die sie sonst kaum als ebenbürtig neben sich gelten lassen wollte.

Dafür liefert uns ein schönes Beispiel einer der alten Mönche, der Abt Moses. Er berichtet, er habe als Jüngling bei dem großen Antonius in der Thebais einer Besprechung der Altväter beigewohnt. Die Unterredung drehte sich um die Frage, durch welche Tugend man am sichersten zur höchsten Vollkommenheit gelangen könne. Da meinte nun der eine diese, der andere jene: das Fasten, die Reinheit des Herzens, die Losschälung von allem Zeitlichen, die Demut, die Liebe. Und jeder hatte für seine Meinung viele und gewichtige Gründe. Der ehrwürdige Heilige ließ sie ruhig gewähren. Endlich ergriff er als der letzte das Wort. Das, was ihr da vorbringet, sprach er, ist alles gut und wahr. Indes, zu welchen Torheiten hat manchen schon die übertriebene Sucht nach Abtötung, zu welch schmählichem Ende die unbesonnene Verrichtung von Liebeswerken geführt! Es muß also eine Tugend geben, höher noch als die genannten, und diese muß vorsorgen, daß alle übrigen Tugenden, die an sich gewiß gut sind, nicht zum Unheil ausschlagen. Das aber ist die Gabe vernünftiger Unterscheidung. Nur sie lehrt uns, mit Vermeidung der Ausschreitungen nach beiden Seiten hin auf dem königlichen Wege einherzuwandeln, ohne daß sich einer im Übereifer über das rechte Maß erhebe, noch nach der andern Seite in träger Weichlichkeit ablenke. Sie ist jenes Auge, die Leuchte unseres Körpers, von der es im Evangelium heißt, daß unser ganzer Leib im Lichte ist, wenn nur sie helle scheint[1]. Das will die

[1] Mt 6, 22.

Schrift sagen mit dem Worte: Mit Weisheit muß das Haus aufgebaut und durch Klugheit gefestigt werden[1]. Aber freilich, meinte Antonius, diese Lehre ist wie jene kräftige Speise, wovon der Apostel sagt, daß sie nur für vollkommene und starke Naturen ist oder für solche, die, wenn sie auch von Natur schwach waren, durch Übung und angestrengte Tätigkeit kräftig geworden sind[2]. Auf diese Rede hin, sagt Moses, hätten sie ihm alle drei beigestimmt, daß jeder der Klugheit bedürfe, damit die übrigen Tugenden in ihm gesund erwüchsen und dauernden Bestand hätten[3].

Diese alle dachten also gerade wie der hl. Bernhard, wenn er sagt, die Klugheit sei nicht so fast eine Tugend gleich den übrigen als vielmehr die Wagenlenkerin aller Tugenden, die Lehrerin der Sitte[4].

Und wie die alten Väter und die trockenen Scholastiker, so dachte und sprach in christlichen Zeiten auch das Volksbewußtsein. Wir haben hier eine Lehre vor uns, die in der populären Dichtung des Mittelalters eine große Rolle spielt. Auch dieses faßt die Tugend als die rechte Mitte[5].

Zwischen zwei Untugenden ist
Eine Tugend zu aller Frist,

sagt Thomasin[6]. Um aber diese Mitte aus allen Gegensätzen und Entstellungen herauszufinden, bedarf es der Klugheit, oder wie das Mittelalter gewöhnlich dafür sagt, der Bescheidenheit. Bescheidenheit ist dem Mittelalter die Wissenschaft, jede Lage recht zu beurteilen, die Kunst, allen Dingen im Leben die richtige Stelle anzuweisen und jede Pflicht auf die richtige Weise zu erfüllen. Darum sind alle Dichter ihres Lobes voll[7].

[1] Spr 24, 3. [2] Hebr 5, 14.
[3] Cassian., Collat. 5, 2 4. [4] Bernard., Cantic. 49, 5.
[5] Meißner 10, 4 (Hagen, Minnesinger III 100).
[6] Thomasin von Zerclaere, Der welsche Gast 9993 f.
[7] Meißner 15, 3 (Hagen III 103). Thomasin 7559 ff.

Bescheidenheit und Weisheit gelten als unzertrennliche Dinge[1]. Bescheidenheit ist nicht bloß eine Tugend wie die übrigen alle, sondern sie trägt die Krone aller Tugenden[2]. Ohne Bescheidenheit gibt es keine wahre Tugend, ohne Bescheidenheit ist alle Mühe, alle Wissenschaft, alle Kunst verlorene Arbeit[3]. Wo die Schrift sagt: Weisheit ist besser als Stärke, und Klugheit geht über Waffengewalt[4], da sagt das Mittelalter:

Ein jeder weise Mann gesteht,
Daß Bescheidenheit vor Stärke geht[5].

Darum erwartet es auch vom wahrhaft Gebildeten überall Bescheidenheit, Bescheidenheit im Gebrauche der zeitlichen Güter[6], Bescheidenheit im Genusse der Freuden[7], Bescheidenheit im häuslichen Leben[8], Bescheidenheit in Übung der Freundschaft[9]. Wer Bescheidenheit nicht kennt, gilt so viel wie einer, der sich nicht beherrschen kann[10], und hat deshalb keinen Anspruch auf Zulaß in gebildete Kreise. Mangel an Bescheidenheit gilt für einen so großen Fehler, daß Wolfram sogar für den schändlichen Mädchenräuber Meljahcanz, der doch „der unfuoge kranz" treibt, kein schimpflicheres Wort findet als den Tadel eines unbescheidenen Mannes[11].

Danach ersieht man leicht, was die tun, welche behaupten, die Lehre von der rechten Mitte sei leere Geschmackssache[12].

[1] Heinr. von Meißen (Frauenlob), Spr. 376, 3 (Ettmüller 213).
[2] Freidank 1, 1 2. Thomasin 3879 f 6165 f.
[3] Freidank 126, 9 f (Bezzenberger 182).
[4] Spr 21, 22. Prd 9, 18. Weish 6, 1.
[5] Thomasin 8513 f.
[6] Parzival 171, 7 ff (Bartsch 3, 1655 ff).
[7] Walther von der Vogelweide (Pfeiffer) 68, 3.
[8] Hartmann von Owe, 2. Büchlein 65 ff.
[9] Hartmann von Owe, Erec 5070 ff.
[10] Hartmann von Owe, 1. Büchlein 1015.
[11] Parzival 343, 23 ff (Bartsch 7, 173 ff).
[12] Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins 118.

Sie schließen damit die Klugheit aus dem Leben aus und machen die Tugend — man verzeihe uns das Wort — zu einem Blindekuhspiel. Das Christentum dagegen gründet seine Sittenlehre auf den Verstand, denn es macht mit dem Worte Ernst, daß der Mensch ein mit Vernunft begabtes Wesen ist. Ihm ist das nicht eine bloße Redensart, sondern es folgert daraus, daß der Mensch vor allem gelehrt werden muß, recht zu denken, wenn man ihn dazu bringen will, recht zu handeln.

Mag also die moderne Moral einen Vorzug darin finden, auf gut Glück im trüben zu fischen — und das tut sie, indem sie die Tugend dem ästhetischen Geschmack, dem Antrieb des Augenblickes, dem Gebote der öffentlichen Meinung anbequemt —, wir haben in unserer Religion nur eine persönliche Richtschnur, die des Verstandes, nur einen Richter, das Gewissen. Dafür können wir aber auch unsern Glauben als die Religion der klugen Verständigkeit rühmen.

11. Und nun sage noch jemand, daß es dem Christentum an ästhetischer Feinheit gebreche! In Wahrheit ist sie ihm so eigen, daß es ohne sie nicht gedacht, jedenfalls nicht vollkommen angeeignet werden kann.

Von keiner Tugend redet das Mittelalter mehr als von der des rechten Maßes, wie es sich ausdrückt, von der mâze[1]. Sie gilt weit mehr als je bei den Griechen für das eigentliche Kennzeichen edler Gesinnung und feiner Bildung, mehr sogar als die zwei so gefeierten Tugenden der Treue und der Stäte. Sie ist das Richtmaß der sittlichen Schönheit. Ihr Gegenteil, Unmaß[2], wofür auch der Ausdruck Unfug oder

[1] Winsbeke 31, 1 ff; 35, 3; 50, 3. Warnung 325 ff. Hugo v. Trimberg, Renner 4793 ff 5511 ff. Hugo v. Langenstein, Martina 25, 61 ff (Keller 63). Zingerle, Sprichwörter des Mittelalters 99 f. Dante, Purgat. 17, 97 f.

[2] Lamprecht, Alexanderlied 6764.

Ungefüge[1] gebraucht wird, gilt als Roheit und Mangel an Bildung, als die Schwester der Unstäte[2] und als Mutter aller Sünde[3]. Merkwürdigerweise lesen wir das nämliche noch in den Mitteilungen einer neueren deutschen Seherin, der Katharina Emmerich[4]. Sich gemaßen[5], heißt es darum, d. h. Maß halten ziemt allen Menschen in allen Dingen[6].

Man soll in allen Dingen
Die rechte Mâse können[7].

Maß bringt auch ein kleines Ding zu Ehren, Maß ist aller Tugend Ursprung, Maß macht Gottes Gunst[8]. Stäte und Maß sind einer Tugend Kind[9]. Zucht und Maß steht Frauen wie Mannen wohl[10]. Ziemt den Frauen mehr die Zucht, den Männern Stäte und Treue, so gebührt Maß ihnen beiden gleichmäßig[11]. Rechtes Maß zu halten wissen ist das Ideal sowohl des weltlichen[12] als des geistlichen Ritters[13] und überhaupt des Mannes[14]. Aber auch der guten Frau weiß das Mittelalter nichts Besseres zu erbitten, als daß ihr stets rechtes Maß zur Seite bleibe[15]. Ehre jedem Manne, der recht nach seinem Maße lebt[16] und nicht aus der mâze hinkt[17]; aber

[1] Parzival 171, 16 (Bartsch 3, 1662). Hartmann, Erec 6527. Walther (Pfeiffer) 72, 8; 80, 48; 169, 8.
[2] Thomasin, Der welsche Gast 9885 f. [3] Ebd. 13802.
[4] Emmerich, Leben der heiligen Jungfrau Maria 51.
[5] Lamprecht, Alexanderlied 6794 7112.
[6] Ebd. 4718 f. Thomasin 722 ff.
[7] Heinr. von dem Türlin, Cröne 2712 f.
[8] Rinkenberk 7 (Hagen, Minnesinger I 339).
[9] Thomasin 12339 f.
[10] Friedr. v. Sonnenburg 1, 32 (Hagen III 74).
[11] Heinr. v. Meißen (Frauenlob), Spr. 262, 4 ff. (Ettmüller 150.) [12] Parzival 13, 4 (Bartsch 1, 364).
[13] Parzival 489, 2 ff (Bartsch 9, 1682 ff).
[14] Parzival 2, 5 ff (Bartsch 1, 35 ff).
[15] Parzival 3, 3 f (Bartsch 1, 63 f).
[16] Der Winsbeke 41, 5 ff. [17] Passional (Köpke) 364, 22.

hoher Preis auch der Frau, welche die zwei Tugenden der Scham und des Maßes zieren[1].

Mögen also die, welche mit der Moral des Christentums nicht zufrieden sind, an deren Stelle ihre neuen Erfindungen setzen. Wir können ihnen nicht wehren, wenn sie es für eine Ehre erachten, unser Gesetz, das Gesetz der rechten Mitte, durch eine Moral der Mittelmäßigkeit, das Gesetz des rechten Maßes durch Systeme der Maßlosigkeit zu ersetzen. Uns soll es auf ewig genügen, daß wir dem christlichen Glauben und dem christlichen Leben den schönen Namen geben können, den ihm das Mittelalter mit so gerechtem Stolze gab:

Der Orden vom rechten Maß[2].

12. Wie aber kommen wir zur Aufnahme in diesen Orden vom rechten Maß und wie zur Ehre des Ritterschlages in ihm? Muß sich etwa jeder, der nach wahrer Vollkommenheit Verlangen trägt, ehevor mühevollen Forschungen über die Natur des Guten, über die verschiedenen Lehren der Philosophen hinsichtlich der Pflichten hingeben? Soll nur der Gelehrte Hoffnung haben, es in der Sittlichkeit zur Vollendung zu bringen? Das wäre eine traurige Lage. Dann wären Millionen ungebildeter Menschen von der Tugend ausgeschlossen, da doch die Erfahrung im Gegenteil lehrt, daß oftmals die minder Gebildeten und Unwissenden den Gelehrten und Gebildeten an Tugendhaftigkeit weit überlegen sind.

Zum Glück ist weder Scharfsinn noch Gelehrsamkeit erforderlich, um gut zu leben, wohl aber eine andere Eigenschaft, die leicht zu erwerben ist. Die Tugend, sagt der hl. Thomas, kann recht gut ohne Wissenschaft bestehen, aber keineswegs ohne Klugheit und ohne Einsicht[3]. Nur wenigen ist es ge-

[1] Die Winsbekin 5, 8; 6, 1; 7, 6.
[2] Parzival 171, 13 (Bartsch 3, 1659).
[3] Thomas 1, 2, q. 58, a. 4.

geben, Wissenschaft zu erwerben, und teuer kommt ihnen dieser Erwerb. Aber alle können zum Besitz der Klugheit gelangen, nicht aus Büchern, schwer auch durch Lehrer, aber leicht durch Übung.

Darum sagt schon der griechische Philosoph[1], und der christliche Heilige sagt es natürlich voll freudiger Billigung gleich ihm[2]: Das Gute ist nicht möglich ohne Klugheit; aber das Klugwerden ist auch nicht möglich ohne Übung in der Tugend.

Nur in der Übereinstimmung von Verstand und von Willen, von Herz und von Tat besteht die vollendete Tugend. Die edelste Gesinnung ohne naturgemäße Äußerung, die schönste Tat zur Unzeit, die heldenmütigste Hinopferung ohne Maß und Klugheit macht die Tugend anstößig, lächerlich oder verächtlich. Groß aber und bewundernswert ist jener, der es versteht, in jeder Handlung, ob sie dem gemeinen Alltagsleben zugehört oder ob sie eine jener hervorragenden Großtaten ist, die den christlichen Helden zieren, das rechte Ebenmaß zu treffen. Nicht Mittelmäßigkeit ist es, was wir predigen, wenn wir einschärfen, daß man nie die rechte Mitte überschreite. Wohl aber empfehlen wir, daß sich die Äußerung des sittlichen Sinnes für Schicklichkeit und Schönheit in jeder Handlung kundgebe, von dem höchsten Grade der heroischen Tugend angefangen bis herab zur trockensten werktäglichen Pflichterfüllung.

So wird das Wort zur anschaulichen Wahrheit, das Wort, das bereits die Alten im Munde führten, daß anständig und sittlich, daß gut und schön dasselbe ist. So muß der Vorwurf aufhören, der freilich manchmal nicht ohne Grund erhoben wird, daß das Gute widerwärtig, die Tugend abstoßend wirke. So wird die Frömmigkeit liebenswürdig und zur Nachahmung reizend. So rechtfertigt sich die Tugend vor ihren

---

[1] Aristot., Eth. 6, 13, 2; 10, 8, 2.

[2] Thomas, In Ethic. l. 6, lect. 11, e.

Verächtern durch ihre natürliche, hinreißende Schönheit und macht aus denen, die sie einstens flohen, Verehrer voll glühender Begeisterung.

Möchten alle Christen die Tugend so erfassen und so ins Leben übersetzen! Dann würde der Unglaube von selber verstummen und unsern Glauben mit Freude und Begeisterung zu seinem Bekenntnis machen. So erblickte die heidnische Königin jene mittelalterlichen Helden, die wahren Ritter vom rechten Maße. Und als sie diese einige Zeit beobachtet hatte, sagte sie voll Staunen und Bewunderung: Nun sehe ich, daß die höchsten Gaben in euch, den Getauften, sind, und daß euer Lob allen Tadel überwindet, da edler Anstand an euch entzückt, da euch in Wahrheit Schönheit schmückt, vereint mit männlicher Kraft[1].

[1] Parzival 329, 4 ff (Bartsch 6, 1474 ff).

Sechzehnter Vortrag.

Die weibliche Stimmung der christlichen Tugend.

1. Will man feststellen, auf welcher Stufe sich die geistige Kultur eines Volkes befinde, so gibt es dazu ein ganz vortreffliches und leichtes Mittel, nämlich die Untersuchung seiner religiösen Symbolik. Die Symbolik wählt einen Gegenstand des natürlichen Lebens, um durch ihn eine übersinnliche Idee zu versinnbilden. Je natürlicher und einfacher fürs erste das Sinnbild ist, je deutlicher es zweitens das ausdrückt, was es andeuten soll, je höher endlich die Idee ist, die es in sinnlicher Darstellung nahelegt, um so vorzüglicher hat die Symbolik ihre Aufgabe gelöst. Sie kann deshalb nur unter der doppelten Voraussetzung etwas Gediegenes leisten, einmal, daß sie auf dem Gebiete der Natur wohl zu Hause sei, und dann, daß sie sich in den Fragen, die das Übersinnliche und die Welt des Geistes betreffen, ebenso sicher bewege wie in der Natur.

Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet gebührt wohl der religiösen Symbolik des Mittelalters der erste Preis. Die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit, die Einfachheit und die Tiefe ihrer Bildersprache ist uns heute leider unerreichbar.

Dagegen verrät die Kultur des Altertums auf diesem Feld eine solche Armseligkeit und Hilflosigkeit, daß sie sich durch keinerlei Schönfärberei verdecken läßt. Wüßte man nicht, welche Absicht dahinter verborgen ist, so könnte man schwer begreifen, wie die Gelehrten noch immer in den Mysterien von Eleusis

so tiefe und so großartige Geheimnisse suchen. Aber die Alten hatten keine religiösen Geheimnisse zu verbergen. Wenn sie von den Mysterien mit solcher Begeisterung sprechen, so zeigen sie nur, wie genügsam sie auch mit dem kümmerlichsten Schein von höheren Ideen zu sein gelernt hatten. Was wir von der Symbolik der Mysterien selber wissen, zeigt uns nicht eben viel Tiefes und Erhabenes, wohl aber Dinge, die ebenso schmutzig und gemein waren wie die gesamte Symbolik des Altertums überhaupt.

Dieser Vorwurf trifft übrigens alle Mythologien und Kunstdarstellungen der Alten, die der Ägypter, der Assyrer, der Inder wie die der Griechen. Die herkömmlichsten und meist verbreiteten Symbole in allen diesen Religionen sind so niedrig, so unsittlich, daß wir davon nicht einmal reden dürfen. Man mag diesen Übelstand noch so mild erklären, man mag von der Naivität des Naturdienstes, von der Unschuld dieser Bildersprache Wunder reden, so viel ist unleugbar, daß sich eine beklagenswerte Verwilderung der Sittlichkeit und ein Mangel an allem religiösen Gefühl kundgibt, wenn man die abstoßendsten und anstößigsten Dinge zu heiligen Symbolen wählt.

Davon abgesehen, verrät die religiöse Symbolik der Alten meist eine staunenswerte Leere des Geistes. Man denke an die religiöse Tiersymbolik im Orient. Ammon mit dem Widderkopfe, Anubis mit dem Hundskopfe, Thoth der Ibisköpfige, der geflügelte Stier mit dem Menschenhaupte, Nisroch als Adler, Nergal als Hahn, Asima als Bock, Tartak als Esel, Wischnu als Fisch, als Schildkröte, und alle die Fratzen mit Fischschweifen und Elefantenrüsseln und Fledermausflügeln, was sind das für Zerrbilder des Göttlichen! Immer die unnatürlichste Vermischung des entstellten Göttlichen und des verstümmelten Menschlichen. Wir haben aber gar keinen Grund, gerade auf die Orientalen deshalb besondern Tadel zu

werfen[1]. Denn die angeblich so feinfühligen Griechen sind zum mindesten nicht besser. Jedem, der die Büste des Zeus von Otricoli aufmerksam betrachtet, drängt sich von selber, auch wenn ihm die Bemerkung Winckelmanns[2] unbekannt sein sollte, die Beobachtung auf, daß dieses Bild des griechischen Gottes fast ebensoviel vom Löwen wie vom Menschen an sich hat.

---

[1] Das hier Gesagte trifft auch nur die äußerliche Form, in der diese Symbolik durchgeführt wurde, nicht den Gedanken selber, der ihr zu Grunde lag. Die Ägypter hatten, wie Herodot berichtet, tiefere und geheimere Gründe, um deren willen sie ihre Götter entweder in der Gestalt von Tieren, oder wenn in Gestalt von Menschen, wenigstens mit tierischen Zutaten verehrten (s. II [3] 237). So gebildet waren sie schon, daß sie nicht den Göttern Hunds- und Sperberköpfe zuschrieben; sie sahen in diesen Darstellungen nur ein Sinnbild der sittlichen Eigenschaften, die sie ihren Göttern zuschrieben, der Wachsamkeit, der Allwissenheit, der Gerechtigkeit. Die Götter in rein menschlicher Gestalt darzustellen, wie es die späteren Griechen taten, schien den Persern ebenso ärgerlich als lächerlich (Herodot 1, 131). Sicher ist auch die anthropomorphistische Symbolik ein noch tieferer Verfall der Religion (II [3] 238). In älterer, verhältnismäßig besserer Zeit vermieden Römer und Griechen wie andere edle Völker jede bildliche Darstellung für ihre Götter (II [3] 236 f). Dann wandten sie sich zur Tiersymbolik (Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte 578; Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte II [2] 230 ff) und erst zuletzt zu jenem Anthropomorphismus, um dessen Einführung willen die Alten selbst Homer und Hesiod so bitter tadeln (II [3] 239). Der jetzt so viel verhandelte und so gründlich mißverstandene Totemismus ist, wenigstens seinem Ursprung nach, so gewiß Tiersymbolik als der sog. Fetischismus Sachsymbolik. Beide stellen eine ältere, höhere und verhältnismäßig immerhin noch reinere Symbolik dar als der jüngere Anthropomorphismus. Sicherlich ist später sowohl der Fetischismus als der Totemismus vielfach in blöden Götzendienst ausgeartet. Im allgemeinen aber stellen sie für die älteren Zeiten eine Auffassung der Religion dar, die geistiger ist als die des Hellenismus.

[2] Winckelmann, Geschichte der Kunst des Altertums B. 4, K. 2, § 40.

Manches Haupt des Zeus würde jeder, vor dem man die untere Hälfte des Antlitzes verhüllte, unbedenklich für einen Löwenkopf erklären. Nicht unpassend hat Julius Braun die widerwärtige Kolossalstatue des jugendlichen Herkules im kapitolinischen Museum ein Riesenkalb genannt[1].

Wie mochten doch die alten Künstler auf den Einfall kommen, in die Züge ihres obersten Gottes die des Königs der Tiere, in die Darstellung des Herkules die Gestaltung des Stieres einfließen zu lassen? Niemand wird leugnen, daß diese großen Bildhauer den Geist des Altertums genau erfaßt und vielleicht treuer zum Ausdruck gebracht haben als die alten Dichter. Wenn sie ein Götterbild zu schaffen gedachten, so hatten sie gewiß nur den einen Gedanken, nicht eine Gottgestalt, sondern die höchste Auffassung vom Menschen, zu der sie sich erschwingen konnten, zu verkörpern. Und siehe da: unvermerkt schafft ihr unvergleichlicher Meißel ein Bild, durchaus fremd der geklärten und veredelten natürlichen Menschlichkeit, vielmehr ein Bild, zwar prächtiger, aber unbändiger tierischer Kraft und Leidenschaft in schöner menschlicher Hülle.

Da reden die Kritiker von der reinen Menschlichkeit der antiken Götter und Götterbilder! Wer aber wird in diesem Gemisch von Katze und Schlange, als welches uns die Dichter und die Künstler die Mutter der Sünde schildern, ein Bild reiner Menschlichkeit erblicken wollen? Wer getraut sich zu behaupten, daß er das Ideal wahrhafter Weiblichkeit, also auch nur der echten Menschlichkeit vor sich sieht — denn vom Übernatürlichen reden wir nicht —, wenn er die Juno Ludovisi sieht, eisig starr, voll unbeugsamen Stolzes, jeden Augenblick fähig, in Flammen unversöhnlichen Hasses aufzulodern? Er mag sie schön finden, aber Zutrauen wird diese herrliche Form in ihrer kalten sinnlichen Schönheit niemand einflößen; denn keiner

[1] Braun, Ruinen und Museen Roms 185.

mag sich einbilden, daß ein Herz unter ihr schlagen könnte, ein Herz, das fähig wäre mitzufühlen, was seine leidende Brust bewegt. Nein, wir bewundern die Kunstfertigkeit an diesen alten Götterbildern, aber das Herz bleibt im besten Fall trocken davor, oft fühlt es sich wie von einer rohen, unmenschlichen Gewalt, die aus ihnen spricht, zurückgestoßen.

Wie ganz anders, wo wir vor einem wahrhaft christlichen Kunstwerk stehen! Ich bin nicht im stande, mir den Menschen vorzustellen, der vor den Bildern des liebenswürdigen Fra Angelico nicht weich und fröhlich würde, einen Menschen, der beim Anblick der adligen, so menschlichen wie himmlischen Milde in Leonardos Christus nicht das Herz von Vertrauen schwellen fühlte. Wer sollte nicht aus eigener Erfahrung den läuternden Einfluß kennen, den der Anblick tiefen und doch in Gott gefaßten Leides auf das Herz des Menschen macht, wenn er dem würdevollen Schmerz und der demütigen Ergebenheit der Mutter unter dem Kreuze von Veit Stoß oder von Diego Correa einen Augenblick ernster Betrachtung widmet!

Vor der heidnischen Niobe läßt das maßlose Schmerzgefühl der Mutter in seinem leidenschaftlichen theatralischen Ausbruch, der selbst im Unglück noch nicht gebeugte Stolz auf ihre Kinder, ein grimmiger, machtloser Trotz kein wahres Mitleid entstehen. Aber wenn wir unsere Schmerzensmutter betrachten, da steht ein Wehe vor uns, unermeßlich, unergründlich, bitter wie das Weltmeer, und doch so heiter und so stille wie der klare Himmel. Es ist so wahr und natürlich, daß es auch ohne Worte und Gebärden spricht, und dabei so übernatürlich verklärt durch die vollkommene Unterwerfung unter Gott, daß uns sein bloßer Anblick zur Einigung mit Gott zieht. In Wahrheit ja: hätten wir bloß ein einziges gutes Bild der christlichen Mater dolorosa, so würde das schon genügen, um uns vor Augen zu stellen, was Einheit von Natur und Übernatur ist, und wie durch sie die Natur nicht bloß nicht unter-

drückt, sondern gewahrt, geläutert und zur höchsten Vollendung erhoben wird.

2. Hier haben wir den ganzen Gegensatz zwischen der höchsten christlichen und der heidnischen Vollkommenheit. Niemand streitet dem Altertum ein gewisses sittliches Streben und den Ruhm mancher großartigen Handlungen ab. Aber während unser Verstand ihre erhabenen Taten bewundert, wendet sich unser Gefühl oft mit Widerstreben davon ab. Jephthe gelobt, das erste, was ihm bei seiner siegreichen Heimkehr aus dem Hause entgegentrete, im Feuer zu opfern. Unglücklicherweise kann seine einzige Tochter den Augenblick nicht erwarten, bis er am häuslichen Herd ihren Willkomm empfange. Sie eilt ihm singend entgegen. Und er, ein echtes Bild antiker Soldatentugend, gewinnt es nicht über sich, dem Befehl des Gesetzes gemäß beim Hohenpriester anzufragen, ob ihn sein Wort unter so unerhörten, unvorhergesehenen Umständen binde, sondern er opfert das arme Kind in der Blüte seiner jungfräulichen Schönheit einem frühzeitigen Tode[1]. Den T. Manlius reißt Mut und Vaterlandsliebe zum siegreichen Kampf gegen die Feinde hin: unerbittlich läßt der Vater Manlius Torquatus an dem Übertreter seines Befehles die Todesstrafe vollziehen[2].

Das ist antik, das ist römische, stoische Tugend; wir staunen sie an, aber mit Schaudern. Ihr Ausfluß ist jenes eiserne Recht, das den zahlungsunfähigen Schuldner zerstückeln und an seine Gläubiger verteilen heißt[3], das lieber die Welt zu Grunde gehen läßt, als daß es von der Ausbeutung des Gesetzes bis zu seinem letzten Buchstaben abstünde. In diesem Geiste furchtbarer Härte sind alle antiken Völker einig. Auch das alte deutsche Recht erlaubt dem Gläubiger, sich aus dem Schuldner Stücke zu schneiden, wenn er sich sonst nicht be-

[1] Richt 11, 34 ff. [2] Liv. 8, 7. [3] Aul. Gell. 20, 1.

zahlt machen kann[1]. Mit nichts glaubten die Goten ihrer Gottheit größeres Wohlgefallen bereiten zu können als mit vergossenem Menschenblut[2]. Die Kopfhäute des erschlagenen Feindes als Festtagsschmuck, seine Hirnschale als Trinkbecher benutzen ist der höchste Ruhm, den der Skythe[3], der keltische Sordisker[4] und der germanische Langobarde[5] kennt. Die Völker züchtigen, jene unreinen Menschen, welche fremde Götter auf verkehrte Weise verehren, das ist das Lied und der Traum des Ägypters; die gefangenen Könige mit ausgestochenen Augen beim Mahle neben den Hunden unter dem Tisch liegen zu lassen, das Recht des Assyrers[6]; die niedergeworfenen Feinde des Vaterlandes mit eisernen Sichelwägen zu zerdreschen, das Gebot, welches Kriegertugend und Liebe zur Heimat dem Damaszener auferlegt[7]. Daß ein und derselbe Tag dem Sieger die Ehre des Triumphes und dem Besiegten das Ende des Lebens bringe, das verlangten die Begriffe römischer Gerechtigkeit[8]. Jene Drakonische Gesetzgebung, welche die Entwendung von zehn Drachmen oder von einem Gartengewächse mit dem Tode bestraft und auf den Mord und den im Tempel verübten Diebstahl von hundert Talenten nur deshalb keine schwerere Strafe setzt, weil sie keine findet[9], die Solonische Verfassung mit ihrem unbarmherzigen Ostrakismos, nicht zu reden von der Lykurgischen, die dem Vaterlande die Familie, die Kinder, die Züchtigkeit der Tochter, die Tugend des Weibes opfert,

---

[1] Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer 616 690.

[2] Iornandes 5.

[3] Herodot. 4, 64 65. Strabo 7, 3, 6. Isogon. Nicaeens. fragm. 1 (Müller, Fragm. histor. Graec. IV 435). Plin. 7, 2, 4. [4] Ammian. Marcell. 27, 4.

[5] Paul. Warnefrid., Hist. Longob. 1, 27; 2, 28.

[6] Kaulen, Assyrien und Babylonien [2] 195 f.

[7] 4 Kg 13, 7. Amos 1, 3. [8] Cicero, Verr. 5, 30.

[9] Plutarch., Solon 17. Aul. Gell. 11, 18.

das alles ist der echte Ausdruck des alten heidnischen Gerechtigkeitsgefühles. Die herzlose stoische Sittenlehre, die selber gesteht, daß niemand sie verwirklichen kann[1], die aber gleichwohl jeden, der hinter ihr zurückbleibt, als unweisen Toren und als unglücklichen Verrückten der Verachtung preisgibt[2], sie ist das Höchste, was uns das Altertum als Tugendlehre zur Nachahmung vorzuhalten weiß. Haß und Rache gegen den Feind nicht bloß erlaubt, sondern Pflicht[3], Blutrache unter Strafe der Ehrlosigkeit geboten, unerschwingliche Strenge in den Anforderungen, unerbittliche Folgerichtigkeit bis zum äußersten in der Anwendung, Billigkeit und Schonung menschlicher Schwäche als unsittliche Halbheit unzulässig, das ist das Musterbild antiker Tugend.

Keine Frage: wir können dies alles großartig, erhaben nennen, aber jeder dankt, wenigstens für seine Person, im Herzen Gott dafür, daß die an uns gestellten Anforderungen milder und menschlicher geworden sind, seitdem das Christentum zur Herrschaft gekommen ist.

3. Nicht ohne Grund haben wir soeben eine Einschränkung gemacht, indem wir sagten, jeder sei wenigstens für seine Person dankbar dafür, daß jetzt mildere Sitten herrschen und menschlichere Anforderungen an uns gestellt sind. Denn leider muß auch in dieser Frage das Christentum die Rolle des Landmannes aus der Fabel spielen, der die im Schnee erstarrte Schlange an seinem Busen wärmte.

Der moderne Mensch hat gar nichts dagegen, daß es *ihm* das Joch leichter gemacht hat. Er macht es sich sogar noch leichter, ja er klagt das Christentum an, daß es noch immer zu strenge gegen *ihn* sei. Und zu gleicher Zeit erhebt er dann

---

[1] Cicero, Lael. 5, 18; Off. 3, 4, 16; Fin. 4, 9, 21..
[2] Diog. Laert. 7, 124. Cicero, Tuscul. 3, 5, 10.
[3] Nägelsbach, Nachhomerische Theologie 246 ff.

wieder den Vorwurf dagegen, daß es zu schwächlich vorgehe und nur schwächliche Charaktere erziehe. Ihm selber ist es stets zu anspruchsvoll, für alle übrigen ist es ihm viel zu wenig rücksichtslos und hart.

Das Christentum, wenigstens das unverfälschte Christentum, sagt Volkelt, sei der Entfaltung straffer, blanker, auf sich beruhender Männlichkeit ungünstig. Das Sündenbewußtsein, das es großziehe, und die „jenseitigen Bekümmernisse" brächten jene „Gedrücktheit und Zermürbtheit, jenes gebrochene und geängstigte Wesen" mit sich, das dem christlichen Gemüt eigen sei[1]. Statt die Menschen dazu anzuleiten, daß sie die Übel abstellten, lehre es sie vielmehr, sich ihnen geduldig zu unterwerfen; statt sie stolz und selbstbewußt zu machen, erzeuge es in ihnen durch die Demut Heuchelei, durch die Keuschheit Empfindelei[2]. Rührige Hände und gesunden Blick zu erzeugen, liege gar nicht in seiner Absicht. Es bestrebe sich nur, Heroen des Leidens und der Weltverneinung zu erziehen[3]. Die aktiven Tugenden der Heiden lehre es geradezu als Laster betrachten und setze ihnen überall seine passiven Tugenden entgegen[4]. So Lefèvre, Pfleiderer und Paulsen.

Diese ewig wiederholten Sätze haben allmählich solchen Eindruck auf viele Christen gemacht, daß jene Richtung, die man unter dem Namen Amerikanismus begreift, auf sie eingegangen ist und auf sie gestützt eine neue, wie sie meinte, zeitgemäßere Moral begründen wollte, um das Christentum wieder mehr zu Ehren zu bringen. Einer Zeit, sagte sie, die nur auf Arbeit und Kraftentfaltung etwas halte, müsse man durch machtvolle Heraushebung der eigenen Persönlichkeit Achtung abnötigen. Die mehr passiven und mönchischen Tugenden der Demut, der

[1] Volkelt, Ästhetische Zeitfragen 413.
[2] Lefèvre, L'Histoire 286 f 447 590.
[3] Pfleiderer, Religionsphilosophie [3] 292.
[4] Paulsen, Ethik [1] 50 ff 70 ff.

Sanftmut, der Geduld mochten für das Mittelalter passen. Heute würde man sich nur lächerlich und verächtlich machen, wollte man dem, der einen auf die linke Wange geschlagen habe, auch die rechte hinreichen. Diesem Geschlecht flößten nur die aktiven Tugenden Verehrung ein. Darum müßten diese heute den ersten Platz auch in unserer Wertschätzung einnehmen. Wir müßten begreifen lernen, daß sein Stück Feld bebauen für unsere Zeit mehr bedeute als im Chor Psalmen singen, und daß ein Mann der Arbeit ein besserer Pionier für die Religion sei denn ein müßiger Mönch.

Die Kirche hat bekanntlich diese Ansicht verurteilt[1]. Aber diese ist dadurch kaum ganz aus der Welt geschafft, denn sie hängt zu eng zusammen mit dem modernen Geist, der sich vornehmlich in drei Dingen gefällt.

4. Vor allem in einer ausgesuchten Geringschätzung alles rein Geistigen und insbesondere alles Geistlichen, dem Ausfluß einer überwiegend weltlichen, oft ausschließlich materialistischen Gesinnung. In dieser Beziehung sind wir wieder ganz auf den Standpunkt der flachen Aufklärung zurückgesunken. Damals galt ein Betender für einen ausgemachten Tagedieb, und eine Gemeinschaft, die das Wort des Herrn vom „besten Teil“[2] in ihrem Leben verwirklichen wollte, für ein gemeinschädliches Raubnest. Den Nonnen blieb nur die Wahl, entweder durch Anfertigung von Hemden für die Soldaten etwas „Sichtbares“ zum Besten der Menschheit beizutragen oder ihre Klöster in Kasernen und in Zuchthäuser umwandeln zu lassen. Die Geistlichen selber glaubten sich nicht besser nützlich machen zu können, als indem sie über Viehzucht, Kartoffelbau und Schutzpockenimpfung predigten[3]. Diesem Geiste sind wir heute wieder so nahe als nur möglich. Selbst Geistliche, selbst Ordensleute

[1] Leo XIII (Testem benevolentiae) d. 22. Ian. 1899.
[2] Lk 10, 42. [3] Vgl. V[2] 467 f.

und Klosterfrauen verraten mitunter eine Gesinnung, die stark davon beeinflußt erscheint. Immer wirken, wirken, sich nützlich machen, überall geräuschvoll hervortreten, an allem teilnehmen, wo nur irgend etwas zu schaffen ist, das ist unsere Losung geworden. Und da die ganze Welt auf diesem Wege ist, so müssen natürlich die allerseltsamsten und die massivsten Mittel angewendet werden, um die Konkurrenz zu besiegen, und die lärmendsten Veranstaltungen, um die Aufmerksamkeit zu erregen. Dadurch wird aber selbstverständlich die Wertschätzung dessen, was den eigentlichen Wert des Menschen ausmacht, des innerlichen Lebens, allmählich erstickt und der Maßstab für die wahre geistige Größe geraubt, ja der Sinn dafür ertötet. So nehmen selbst wir unvermerkt jenes gewalttätige, geräuschvolle, ungestüme Wesen an, das der Tod ist für die stillen Tugenden des Herzens, und verfallen im besten Glauben und in der aufrichtigsten Absicht der Denkrichtung unserer Zeit, die im Christentum nur Weltverneinung und Unfähigkeit für die irdischen Aufgaben erblickt. Erst reden wir uns jenen seltsamen Grundsatz ein — auch eine von den Lehren des Amerikanismus —, man müsse alles zurückdrängen, was der uns umgebenden Welt lästig sei, um sie nicht vollständig vom Christentum abzustoßen. Und allmählich leben wir uns selbst durch die Übung in ihre Gedankenkreise ein. Das heißt aber nicht bloß die Welt ihrem Schicksal überlassen, sondern auch uns ihr anbequemen und uns damit ebenso vom Geist des Christentums entfernen.

Denn wie ferne die moderne Welt diesem steht, das zeigt sich, wenn wir ihr zweites Merkmal in Betracht ziehen, den hochfahrenden, rohen Unteroffizierston, fast möchte man sagen, Menschenfresserton, der heute als Ausdruck überlegener Bildung gilt. Der Grund, warum Nietzsche der Heros für unser Geschlecht geworden ist, liegt vor allem darin, daß er so meisterhaft mit der Hundspeitsche knallt. Nun sucht es ihm jeder

nachzumachen, so gut er kann, die Frauen und die Mädchen, die am liebsten nach dem Ruhm der Gladiatoren dürsten, nicht am wenigsten. Das Ideal dieser Gesellschaft ist der Raubtiermensch, der Massenschlächter. Ihre Moral lautet: Alles erlaubt, wozu einer die Macht hat. Hat einer die Macht nicht, so muß er ausgerottet werden. Schlimmer als alle Laster ist das Mitleid mit den Schwächlingen. Dadurch züchtet man nur das Böse, denn schlecht ist, was aus der Schwäche stammt. Darum nur kein Mitleid, denn Mitleid ist Schwäche und Züchtung der Schwäche. Für uns lautet das einzige Gebot: Werdet hart! Schone deinen Nächsten nicht. Leiden sehen tut wohl, leiden machen tut noch wohler. Ein Recht, das du dir selber rauben kannst, darfst du dir nicht schenken lassen. Vor allem aber habe keinen Gott neben dir. Beten ist eine Schmach, und ein Mensch, der an einen „heiligen Gott" glaubt, ist eine wahnsinnige, traurige Bestie [1].

Das sind ganz entsetzliche Lästerungen auf Gott und auf alles Edle im Menschen zugleich, die uns zeigen, bis zu welchem Grade die Selbstüberhebung des Menschen voranschreiten kann. Wie aber immer und überall, so trägt auch hier das Übermaß die Rache in sich selber. So furchtbar anmaßend und hart gegen Gott und gegen die Menschen diese Worte klingen, so feig und unfähig beweist sich dieser Geist, wenn es zum Ernst kommen soll. Dies ist das dritte, was uns im Bilde des modernen Menschen so unliebsam vor Augen tritt. Psychologisch ist das freilich nur begründet. Jeder Frechling ist ein Feigling. Deshalb tut einer ja mit Kanonenworten groß, um sein Kanonenfieber zu verbergen. Ein wahrhaft starker Mann müßte nur ganz leer und roh und ungebildet sein und rein

[1] Eine gute Zusammenstellung bei Friedrich, Die religiösen und sittlichen Gefahren in der Philosophie Fr. Nietzsches (1901); und bei O. Ritschl, Nietzsches Welt- und Lebensanschauung [2] (1899). S. auch Drews, Nietzsches Philosophie 419 ff.

nichts haben, was ihm einen Wert verliehe, als seine Knochen, sonst aber wird er sich schämen, mit derlei Ausdrücken um sich zu werfen. Je mehr also unser Geschlecht diesen marktschreierischen Bombast liebt, desto sicherer können wir darauf raten, daß es in der Wirklichkeit ebenso zimperlich und schlaff ist. Und so ist es auch. Es fehlt ihm die Blüte der Kraft, die Leidenskraft. Von Opfermut, von Entsagung, von Widerstandsfähigkeit darf man bei ihm nichts suchen. Man darf ihm von diesen Eigenschaften nicht einmal reden, das bloße Wort ist ihm schon ein Vorwurf. Weichlich, entnervt, marklos sucht es sich jeden Ernst fernzuhalten, jede Last zu erleichtern, das Leben angenehm und zum Spiel zu machen. Und da das Leben weder auf seine großen Worte, noch auf seine kleine Kraft Rücksicht nimmt, so bricht es bei der ersten Prüfung zusammen und flüchtet vor der Pflicht aus dem Leben, unfähig, den Anblick der Wahrheit zu ertragen, die es durch seine Anmaßung geschändet hat.

5. Dazu gehört nun eben nicht viel, um einzusehen, daß dieser Geist der Menschheit selber keine Ehre macht. Deshalb finden sich noch immer genug deren, die das Ziel der menschlichen Bildung in einer milderen, humaneren Stimmung suchen. Aber so ganz können auch sie sich damit nicht einverstanden erklären. Einen gewissen Vorbehalt müssen selbst sie noch machen. Es ist merkwürdig, wie wenig die Menschen Milde und Güte vertragen können. Den Heiland, der sich zu den Kleinen und zu den Schwachen herabläßt, wissen sie nicht zu würdigen. Ein Nebukadnezar, ein Tamerlan, ein Nero, ein Ezzelin, das sind die Männer, zu denen sie mit Staunen und Bewunderung aufblicken.

Darum können sie selbst die Gelegenheit, da sie einer freundlicheren Lebensauffassung das Wort reden, nicht vorübergehen lassen, ohne dem Christentum, dem wir diese verdanken, einige unfreundliche Worte zu sagen. Sie glauben das in der

Formel ausdrücken zu sollen: das Heidentum entspreche mehr dem Charakter des Mannes, das Christentum dem des Weibes[1]. Der christliche Typus sei die Verherrlichung der liebenswürdigen, der stoische die Verkörperung der heroischen Eigenschaften.

Unverkennbar spricht sich schon in dieser Erklärung das Streben aus, den Ruhm der christlichen Tugend zu schmälern. Aber selbst den geringen Ruhm, die Tugend weiblich gemacht zu haben, sucht Lecky dem Christentum zu rauben, indem er behauptet, die ganz Kulturentwicklung habe von selber dazu geführt, indem sie durch den milden griechischen Geist die Härte des römischen und stoischen Solipsismus gebrochen habe[2].

Allein, um auf die letzten Worte zuerst einzugehen, auch der angeblich so menschenfreundliche hellenische Geist unterscheidet sich nicht im mindesten von dem der ganzen alten Welt. Es ist sehr leicht, am Griechentum alles schön zu finden, wenn man es durch die Brille der Begriffe ansieht, die wir erst durch das Christentum gewonnen haben. Wenn wir aber das Leben der Griechen nehmen, so wie es wirklich war und wie es die Griechen mit ihren eigenen Augen vor sich sahen, dann ist es mit diesem lieblichen Sonnenglanz nicht übermäßig weit her. Gerade in den letzten Jahrhunderten vor Christus war der griechische Charakter auf der ganzen Welt wegen seiner Ausartung sprichwörtlich geworden. Den Griechen selber war ihre Heimat unerträglich, und sie suchten in Rom oder in Alexandria oder sonstwo unter den Barbaren erträglichere Zustände und einen besseren Geist. Von daher also war für die Veredelung des Charakters am allerwenigsten zu lernen.

Das Christentum mußte sich hier so gut wie überall erst eine neue Welt schaffen, ohne daß ihm aus den Nationen von damals nur eine die Arbeit erspart hätte, wenn es auch von

[1] Lecky, Sittengesch. von Augustus bis Karl d. Gr. II 297 ff.
[2] Ebd. I 140 207 221.

jeder nahm, was es für seine Zwecke brauchbar fand. Wir dürfen uns nur daran erinnern, welches die Zeiten waren, da es seine Eroberungszüge unternahm. Es waren eben dieselben, da der strengste Stoizismus sowohl in der Sittenlehre als im Ausbau des römischen Rechtes seine glänzendsten Erfolge feierte. Wenn die christliche Lehre, wie das ja sicher ist, aus der natürlichen Religion und Moral vieles entlehnte, besser gesagt, voraussetzte, so mußte sie auf frühere und bessere Tage der Menschheit zurückgreifen. In jenen letzten Zeiten, da sich die alte Welt ausgelebt hatte, war wenig gesunde Natur mehr übrig geblieben, wenig, was ohne gründliche Läuterung hätte aufgenommen werden können. Gerade der Geist, der die Zeiten des ausgehenden Heidentums beherrschte, steht dem christlichen weit ferner als der des früheren Altertums. Das ist eine Tatsache von größter Bedeutsamkeit. Nur wenn man diese der geschichtlichen Wahrheit zum Trotze geleugnet hat, kann man den selbständigen Ursprung und die eigenartige Gestalt des christlichen Charakters in Abrede stellen.

Es ist darum von höchster Wichtigkeit, daß die letzte Form der Philosophie, die das Griechentum aus sich selber erzeugte, der Stoizismus, die verbreitetste und volkstümlichste des ganzen Altertums geworden ist. Ob wir den Entwicklungsgang des Altertums psychologisch oder geschichtlich betrachten, das Ergebnis bleibt immer das gleiche, daß jene Philosophie, die einzig dem antiken Geist entspricht und die denn auch wirklich den Abschluß der gesamten alten Kultur bildet, die stoische ist.

Stoizismus aber und Christentum stehen bei allem zufälligen Zusammentreffen in einzelnen Sätzen, das meist nur dem gemeinsamen Gegensatz gegen die Versunkenheit der Zeit zuzuschreiben ist, ihrem Wesen nach zueinander im schroffsten Gegensatz[1]. Wie wenig stoischer und christlicher Geist sich

[1] Hermann, Kulturgeschichte der Griechen und Römer II 174.

miteinander vertragen, dafür spricht die Geschichte der Kirche in ältester wie in der späteren Zeit. Als Stoiker würden Männer wie Tatian und Tertullian, Arnauld und Pascal und so manche andere Jansenisten unvergleichlich dastehen. Aber sie sollten Christen sein, und als solche litt sie ihr Charakter nicht innerhalb der Kirche, obgleich diese mit ihnen um ihrer Verdienste willen aufs schonungsvollste verfuhr. Sogar das allgemeine Urteil der öffentlichen Meinung bestätigt diese Wahrheit, daß der antike stoische Charakter zu dem des Christen wenig paßt. Wir denken hier an das herkömmliche Verwerfungsurteil über einen Mann, welcher zu den am wenigsten verstandenen Erscheinungen der Geschichte zählt, den finstern Alba. Dieser eiserne Feldherr, der nur zu siegen versteht und mit unvergleichlicher Treue und Umsicht jede, auch die verzweifeltste Aufgabe löst, nur die einzige nicht, mit Milde aufzutreten, dieser aufopferungsvolle Diener des Vaterlandes, der bloß den Gedanken vor sich sieht, dessen Gegner nicht bloß zu schlagen, sondern zu vernichten, dieser große Kriegs- und Staatsmann ist eine Erscheinung, würdig der alten Römerhelden. Müßte ich ihm aus der alten Zeit Beispiele gegenüberstellen, ich würde ihm Fabius Maximus Cunctator, den Schild Roms, und Scipio Africanus, das Schwert Roms, zusamt dem alten Cato an die Seite setzen, um den ganzen Umfang seiner Größe zu kennzeichnen. Mit der Schärfe römischer, ja drakonischer Gesetzgebung unterdrückt, vernichtet er die Widersacher seines Herrn, seines Vaterlandes, seines Glaubens und stirbt mit Zuversicht, da ihm sein Gewissen keine Todsünde vorwirft. Mit verletzendem Undank beiseite gesetzt, als man glaubte, seiner entbehren zu können, folgt er ohne Zaudern und unerschütterlich in seiner Treue und Pflicht — denn Rücksicht auf sich war ihm unbekannt — dem in der Stunde größter Not an ihn ergangenen Rufe trotz der Voraussicht, daß jetzt, da es zu spät ist, der Mißerfolg sein ganzes Leben in Schatten

stellen wird. Hätte er im Altertum gelebt, Mit- und Nachwelt hätte ihn mit unsterblichem Ruhme gefeiert. Auch als Moslim hätte er den Glanz des eisernen Hadschadsch, ihm so ähnlich an Siegen und an Uneigennützigkeit, an Strenge und an Religiosität, verdunkelt. Aber er war Christ. Darum legen selbst die Feinde des Christentums einen völlig andern Maßstab an ihn, zum deutlichen Beweise dafür, daß auch in ihrem Geist die christlichen Vorstellungen die antiken völlig umgeändert haben. Sicher liegt der Hauptgrnnd, warum das Urteil über Alba allgemein so herbe ist, darin, daß er um 2000 Jahre zu spät geboren wurde. So wandten sich schon seine Zeitgenossen, obschon weniger empfindsam als wir — es waren ja die Schüler von Calvin und Knox, die Zeitgenossen von Montluc und Grumbach, die Väter und Söhne des Puritanertums —, so wandten sich, sagen wir, selbst diese von dem großen Manne ab — ein Zeichen, daß der Geist der Zeit inzwischen ein anderer geworden ist.

6. Sicher, vieles hat sich mittlerweile in der Welt *geändert*, und zwar gründlich geändert.

Es ist vorerst die *Nächstenliebe*, ehevor ungekannt, unter den Menschen zur Herrschaft gelangt, und wir haben darüber bereits nachgedacht, wie diese so ganz neue Tugend das Angesicht der Erde umgestaltet hat.

Daß es gelingen könne, den unbändigsten und einschmeichelndsten aller Triebe, den Trieb der Sinnlichkeit, zu zügeln, daß Begeisterung und Liebe den Geist die Schwäche des begehrlichen Fleisches überwinden lasse, daß auch der Leib an dem ewigen Opfer der Liebe teilnehmen müsse, welches jeder seinem Schöpfer darzubringen hat, kurz, daß eine Tugend der *Keuschheit* möglich sei, das waren Lehren, woran jene starken Helden, jenen stolzen Philosophen der Vorzeit auch nicht einmal dachten, worüber sie als über unausführbare Torheit würden gespottet haben, Lehren, die doch

inzwischen an tausend schwachen Mädchen anschauliche Wahrheit geworden waren.

Stolze Empfindungslosigkeit, weise Unterwerfung unter das Unvermeidliche, stummer Trotz gegen das unerbittliche Schicksal war alles, wozu sich die Heiden in ihren Besten zu erschwingen wußten, aber willige, ja heitere Hingabe in den läuternden Willen Gottes bei aller Empfindung des Schmerzes, d. h. mit einem Worte: Geduld, hat wiederum erst das Christentum in die Welt gebracht.

Seine vornehmste Schöpfung aber ist jene Tugend, von der das Heidentum fast noch weniger eine Ahnung hatte als selbst von der Keuschheit, wir meinen die Demut. Die besten der Heiden erkannten zwar die Beschränktheit des Menschen, aber diese Einsicht führte die kräftigeren Geister zu Mißmut über sich selbst, zur Verachtung, zum Haß der übrigen, die schwächlicheren, wie die letzten römischen Stoiker, zu einer Lyrik der Trauer über das Unabänderliche oder zu einer Philosophie des Gehenlassens, niedrige Seelen, wie Lucian, zu launigem oder galligem Spotte. Fremde Fehler dagegen ohne Bitterkeit und Schadenfreude erkennen und mit Schonung bessern, die Vorzüge des Nächsten freudig anerkennen und sich nach ihnen bilden, seine eigenen Schwächen mit scharfem, aufrichtigem Blick entdecken, ohne Niedergeschlagenheit gestehen, mit Mut an ihre Abstellung gehen, das alles waren Neuerungen, worin sich der Gegensatz des christlichen Geistes gegen alle heidnische Weisheit und Sitte aufs schärfste aussprach[1].

Hier haben wir eine ganze Reihe von Tugenden vor uns, Liebe, Demut, Sanftmut, Geduld, Keuschheit, die man alle als eigenartige christliche Tugenden bezeichnen muß. Nicht als ob sie übernatürlich ihrem Wesen nach wären. Es sind

[1] Döllinger, Christentum und Kirche [1] 362 383 f 406.

lauter Übungen des Guten, die durchaus auf natürlichem Gebiete liegen. Aber sie setzen einen Geist der Milde, der Güte, des ergebenen, des ruhigen und doch starken Duldens voraus, der dem Altertum fremd war. Darum war es dem Christentum vorbehalten, sie zu üben, weil nur in ihm dieser neue Geist über die Welt gekommen war.

7. Ehe wir nun aber diese Tatsachen verwerten, müssen wir auf einen Punkt zurückkommen, der für die Beurteilung sittlicher Anschauungen und Zustände von hoher Wichtigkeit ist. Wir haben schon früher jenes oberflächliche Verfahren mißbilligt, das abgerissene Sätze alter Philosophen, neuerer Dichter und christlicher Schriftsteller unvermittelt nebeneinanderstellt, und haben uns überzeugt, daß es nicht darauf ankommt, was zwei Denker gesagt haben, sondern darauf, wie sie es gemeint haben. Noch mehr Vorsicht ist geboten, wenn die Handlungsweisen verschiedener Menschen oder Kulturrichtungen miteinander verglichen werden. Nicht danach fällt man ein richtiges Urteil über das Leben, was und wieviel er tut, sondern danach, in welchem Geist einer handelt und lebt, und was seine Taten innerlich wert sind. Deshalb ist es nie möglich, ein richtiges Urteil über das Verhältnis von Altertum und von Christentum zu fällen, solange man sich nur an einzelne Aussprüche oder Taten hält, dagegen ihren inneren Wert außer acht läßt und den Zusammenhang mit dem Geist übersieht, der sie hervorgebracht hat.

Man mag also mit aller Unbefangenheit zugeben, wie es die Wahrheit ist, daß die Alten oft ebenso gehandelt haben, wie Christen handeln. Dennoch unterliegt es keinem Zweifel, daß bedeutende Verschiedenheiten zwischen beiden bestehen. Diese aber liegen nicht so fast in der größeren oder geringeren Menge von Tugenden, die hüben oder drüben geübt werden, nicht allein darin, daß das Christentum die Tugenden, die auch der Heide übte, reiner und vollkommener üben lehrt und hilft,

sondern in dem Unterschiede der allgemeinen sittlichen Stimmung, aus der dort die heidnischen und hier die christlichen Tugenden hervorgehen.

Die Grundstimmung des antiken Tugendlebens, wenn der Ausdruck anders erlaubt ist, war schroff, herb, stolz. Aus ihr gingen zwei Fehler hervor, an denen die Sittlichkeit des Altertums leidet, Einseitigkeit und Übertreibung. Das Wort von Mäßigung und von rechtem Mittelmaß blieb bei den Alten Wort, sah aber nur selten eine Verwirklichung. Deshalb war der Ruhm der Tugend bei ihnen nicht so schwer zu erringen. Man wählte aus der großen Menge der Tugenden eine aus und suchte diese so eckig, so borstig, so maßlos auszubilden wie nur möglich, die Gerechtigkeit bis zur Unbarmherzigkeit, ja zur Grausamkeit, den Starkmut bis zur Brutalität, Offenheit bis zur Grobheit, Enthaltsamkeit bis zur Gemeinheit, und man war der Bewunderung und des Namens eines Helden sicher.

So leicht hat es der Christ nicht. Ein Steckenpferd aussuchen und dieses zu Schanden reiten, das bringt ihm nicht Ehre, sondern Tadel ein. Hier gilt es, die Lehre von dem rechten Maß in der Tat durchzuführen. Wir müssen überall bescheiden, ruhig, beharrlich unsere Pflicht tun. Nirgends wird etwas Heroisches und Außerordentliches verlangt, aber in allen Dingen, die uns zustehen, etwas Gediegenes. Wegen einzelner Leistungen, und seien sie auch nicht gewöhnliche, gibt man einem nicht den Namen eines ganzen Menschen. Was den Ausschlag gibt, das ist der Geist, der alles Tun und Lassen beseelt. Ob einer viel tue oder wenig, darauf kommt es nicht an. Tut einer, was er muß und kann, so ist es schon etwas. Noch mehr aber kommt darauf an, daß alles von jener inneren Stimmung beseelt werde, die dem Christentum eigen ist. Und diese läßt sich nicht besser schildern als mit den Worten des Apostels: Das, was vor Gott Wert hat, das ist einzig der

verborgene innere Mensch in der Unzerstörbarkeit eines ruhigen, milden Geistes[1].

Diese Stimmung der Innerlichkeit, der Tiefe, der Milde, Ruhe, Liebe, des sanften Ernstes, der wehmutsvollen Heiterkeit leuchtet uns aus allen Zügen und Worten unseres göttlichen Lehrers entgegen. Diese Stimmung hat er den Seinigen zu predigen befohlen und einzugießen verstanden. Sie war es, die aus dem Donnerkinde den Liebesjünger schuf. Sie wandelte den wölfischen Pharisäer in jenen Völkerapostel um, der seinen Kindern zuruft: Wie eine Amme ihre Kindlein hegt, so hängen wir an euch, bereit, das Leben hinzugeben, da wir euch einmal zu innig lieben[2].

8. Wir haben also nicht das mindeste dagegen einzuwenden, daß man den christlichen Geist, den wir im vorausgehenden kurz geschildert haben, das Leben der Gottergebenheit, der Demut, der Geduld, als weibliche Seelenstimmung bezeichne[3], wenn das nur nicht in dem Sinne gemeint ist, als ob die christliche Tugend Tapferkeit, männliche Kraft und Heldensinn ausschlösse. Gegen eine solche Auslegung müßten wir allerdings Verwahrung einlegen.

Nein, sowenig die Lehre von der rechten Mitte den Heroismus verbannt, so wenig ist die zarte Stimmung des christlichen Herzens ein Hindernis für Stärke im Angreifen und im Ertragen. Die Sittenlehre des Christentums nennt unter den Tugenden, welche sie lehren will, nicht bloß Bescheidenheit und Sanftmut und Milde, sondern sie kennt auch eine Tugend der Tapferkeit[4]. Diese, in der Mitte stehend zwischen Furchtsamkeit und Tollkühnheit, hat die Aufgabe, vor Fanatismus ebenso wie vor Feigheit zu bewahren und den Geist zu stählen,

[1] 1 Petr 3, 4. [2] 1 Thess 2, 7 8.

[3] Vischer, Ästhetik III 486. Gaß in Herzogs Realenzyklopädie für protestantische Theologie XIII [1] 748.

[4] Thomas, Summa theol. 2, 2, q. 123, a. 3.

damit er Ruhe und Besonnenheit in Gefahr und Anstrengung zeige. Auch die Hochherzigkeit gehört zu den christlichen Tugenden, jene maßvolle Selbstzuversicht, welche den Geist zu erhabenen Taten anspornt und vor Engherzigkeit und Kleinlichkeit bewahrt[1].

Beachtenswert ist insbesondere die christliche Auffassung von der Geduld. Manche wollten diese als eine bloß leidende, verneinende Tugend gelten lassen. Unsere Religion aber stellt sie als eine tätige Tugend dar, nicht als eine Unterart der Selbstbeherrschung, d. h. nur als maßvolle oder kluge Zurückhaltung, sondern vielmehr als Stärke und Tapferkeit, als Überwindung aller Schwierigkeiten, die der Ausübung des Guten im Wege stehen[2]. Deshalb ist nach der Lehre der Offenbarung Geduld mehr als Tapferkeit und ein Beweis größerer Stärke als ein Sieg im Kriege[3].

In diesem Ausspruch haben wir auch den Schlüssel zur richtigen Würdigung der christlichen Standhaftigkeit in Qualen und Verfolgungen, namentlich für das Martyrium. Auch für diese Tugend hat die Welt wenig Verständnis. Es ist allerdings nur wenigen gegeben, so niedrig zu denken wie Gibbon, der unsern Blutzeugen vorwirft, sie hätten sich freiwillig zum Tode gedrängt, bloß deshalb, um einem ehrlosen, ohnehin dem Verbrechertod geweihten oder durch Schulden unerträglich gemachten Leben ein rühmlicheres Ende zu verschaffen[4]. Um so zahlreicher sind jene, die das Martyrium bald als baren Fanatis-

[1] Thomas 2, 2, q. 129, a. 6 et 7; q. 136. Peraldus, Summa virtut. I, p. 3, tr. 4, p. 9 10. Viguerius, Inst. theol. c. 6, § 3. Aguirre, Philos. mor. 4, 2 3.

[2] Thomas 2, 2, q. 136, a. 4.

[3] Spr 16, 32. Thomas 2, 2, q. 123, a. 6.

[4] Gibbon, Gesch. des Verfalles (deutsch von Schreiter) III 435. Ihn übertrifft noch Eugen Heinr. Schmitt, der nicht ansteht zu sagen, der wunderbare Erfolg des Evangeliums erkläre sich daraus, daß es sich zunächst an das „Lumpenproletariat" gewendet habe (Die

mus, bald als plötzliche Aufwallung unüberlegter edler Begeisterung, mit einem Wort, als flüchtiges Überwallen des aufschäumenden Gefühls betrachten. Nun schließen aber, wie wir eben sahen, unsere Lehrer jede Überschwenglichkeit oder herausfordernde Verwegenheit von dem Begriff der wahren Tapferkeit aus. Da sie aber das Martyrium als die höchste Ausübung dieser Tugend betrachten[1], so könnte einer, der sich unnötigerweise zu diesem drängen würde, nicht auf den Ehrennamen eines Märtyrers Anspruch machen. Die kirchlichen Gesetze haben auch seit den ältesten Zeiten jedes voreilige Selbsterbieten untersagt und die, welche sich auf solche Weise zum Tode brachten, aus der Zahl der anerkannten Blutzeugen getilgt, wenn nicht besondere Umstände ihr Verfahren billigen ließen[2].

Dies kann nur zur Rechtfertigung der christlichen Tugendlehre dienen. Wir wollen den fanatisierten Scharen, die sich unter der Fahne Mohammeds in einen unnötigen Angriffskrieg stürzen, nicht alles Lob der Tapferkeit absprechen. Aber der Grieche, der unter Leonidas an den Thermopylen kalten Blutes das Herannahen des überlegenen Feindes abwartet und für die Verteidigung seiner Heimat stirbt, verdient den Ruhm jener Tugend sicherlich in weit erhabenerem Grade. Noch höher steht die Standhaftigkeit des Regulus, der sich, treu seinem Manneswort, in der sichern Voraussicht eines schrecklichen Loses den grausamen Puniern ausliefert, von denen er zur Genüge weiß, daß sie nicht fähig sind, seine Hochherzigkeit zu würdigen. Alle aber übertrifft der Märtyrer. Die Christen

---

Kulturbedingungen der christlichen Dogmen 24 38 49 f 77 f 105 108). Nicht so kräftig, in der Sache aber ähnlich drückt sich Kalthoff aus (Das Christusproblem 1902).

[1] Rainer. a Pisis, Pantheologia v. martyrium c. 1 (ed. Nicolai, Lugd. 1655, II 804 f). Vgl. Thomas 2, 2, q. 124, a. 2.

[2] Concil. Illiber. c. 60.

geben sich nicht selber preis: ihre größten Helden, ein Cyprian, ein Athanasius, kennen und fürchten ihre eigene Schwäche und verbergen sich vor der Gefahr, solange es ohne Sünde geschehen kann. Unkluge Eiferer, vorlaute Tadler rechnen ihnen dies sogar zum Verbrechen an. Ist aber die Stunde gekommen, wo ihr Gewissen sie zum Bekenntnis drängt, dann ist keine Drohung, und was noch mehr gilt, keine Lockung im stande, die Treue zu erschüttern, die sie ihrem Könige Christus geschworen haben.

Ein schwaches Mädchen, erzogen in dem üppigen Glanz des Kaiserreiches, schüchtern wie die Taube, zitternd vor der Öffentlichkeit kraft jener züchtigen Scham, welche die erste Vormauer der christlichen Jungfräulichkeit bildet, steht hier auf öffentlichem Platz unter den Händen roher Schergen, ausgesetzt den Blicken einer höhnenden Menge. Sie hat die Wahl. Vor sich sieht sie die Marterwerkzeuge, bei deren Anblick ihre zarte Natur zusammenschrickt. Doch was ist der Gedanke an diese gegen die schreckliche Drohung, die sie soeben aus dem Munde des entmenschten Richters vernommen hat, die Drohung gegen das Heiligste, was sie auf Erden ihr eigen nennt, gegen ihre Ehre und Unschuld! Und auf der andern Seite weiß sie, daß ein einziges Wort von ihr genügt, um ihr Lebensglück zu sichern, um sie an der Seite einer der ersten Größen im Reich zum Gegenstand allgemeiner Huldigung zu machen. Und sie trotzt dem Schmerz, sie opfert das Teuerste, sie verachtet die süßesten Anerbietungen, denn die Treue gegen ihre Überzeugung geht ihr über alles. Wenn das nicht Starkmut und männliche Tapferkeit ist, dann hat die Welt diese Tugenden nie gesehen. Und wenn die christliche Lehre es jedem ohne Ausnahme zur strengsten Pflicht macht, in ähnlichem Fall es dieser Jungfrau gleichzutun, wie sagt man dann, das Christentum befehle nur Ergebenheit, nicht Tapferkeit, wie sagt man, eine Religion, welche Liebe zum Feinde, Ertragen der Beleidigung, Achtung

vor der Armut und Abtötung lehre, sei lediglich dazu angetan, Weichlinge und Feiglinge zu erziehen?[1]

9. Nein, das Christentum ist keine Religion für Schwächlinge. Und eben diese sogenannten weiblichen und passiven Tugenden, wer weiß, ob mancher sie nicht gerade deshalb so geringschätzig behandelt, weil er nur zu wohl fühlt, daß er der Überwindung nicht gewachsen ist, die sie dem Menschen auferlegen!

Deine Begierde, ist jedem gesagt, jedem ohne Ausnahme, deine Lüsternheit soll unter dir sein, und du sollst über sie herrschen[2]. Ein solches Gebot einem Menschen, der sich noch nie überwunden, der die Leidenschaft durch Gewohnheit zur Tyrannin hat werden lassen? Gewiß, auch ihm und ihm vor allen! Aber wie soll das gelingen, nachdem er längst zum Mann geworden, nachdem die Leidenschaft bereits Herrin geworden ist? Auch darauf hat das Wort Gottes nur die eine kurze Antwort: Und wenn sie sich nicht willig unterwirft, dann gürte deine Lenden und zeige dich als Mann![3] Da gilt keine Ausrede, das gehe über menschliches Vermögen, da gilt keine Entschuldigung, ein solches Gebot zieme sich nur für Mädchen, es sei kindisch, dem Manne zuzumuten, auch er solle auf jede Bewegung seines Herzens achthaben und über eine unlautere Regung schon erröten, da gilt keine jener lügnerischen Ausreden auf die Schwäche, keine jener heuchlerischen Berufungen auf die angeblichen Rechte der Natur. Darauf lautet jede Antwort: Du kannst, du mußt! Ist das eine Religion für Schwächlinge?

Und schützt zuletzt der gedemütigte Stolz die eigene Schwäche vor, oder sucht er sich mit der Versuchung des Feindes zu entschuldigen, so wird ihm selbst dann die ernste Mahnung

[1] Lettres juives 48 bei Valsecchi, Fundam. relig. christ. l. 3, p. 2, c. 6 (Venet. 1770, p. 450).

[2] Gn 4, 7. [3] Jb 40, 3.

zuteil: Ja natürlich! diese Art fährt nicht anders aus als durch Gebet und Fasten[1]; Tötet ab eure sinnlichen Glieder[2] — Worte, die dem feigen Menschen fast so bitter klingen wie die Ankündigung des Todes. Kein Wunder, daß er zu zittern beginnt wie der fette Agag und seufzend sagt: Ja soll denn wirklich der Tod so bitter scheiden?[3] Indes, da ist alles Bitten und alles Zittern vergebens: entweder der Tod der Abtötung oder der Tod der Seele! Das Himmelreich braucht Gewalt, und nur die, die Gewalt brauchen, reißen es an sich[4]. Und diese Lehre soll Weichlinge züchten?

Und wiederum heißt es: Laß dich vom Zorne nicht überwinden![5] Überwinde vielmehr du im Guten das Böse[6]. Ja, wenn das nur so schnell getan wäre, als es gesagt ist! Wie aber, wenn sich der Zorn nicht legen will? Wie aber, wenn der Angefochtene sagt: Nein, es ist nicht möglich, eine solche Schmach zu ertragen? Dann ertönt abermals das Wort: Demütigt euch vor dem Angesichte Gottes[7]. Noch habt ihr lange nicht bis aufs Blut widerstanden[8]; wenn Frauen sich überwinden können, sollen Männer das nicht vermögen?[9] Ist das für Feiglinge? Heißt das rein passive Tugend fordern?

Nein, das Christentum ist keine Religion für Weiber, es ist nicht eine Religion der Feigheit, sondern eine Religion des Kampfes[10]. Deshalb hat es so viele Feinde, weil es uns immer zuruft: Handelt männlich, erhebt die lassen Hände und stählt die ermatteten Knie! Seid stark im Herrn, ihr vermöget alles in dem, der euch stärkt[11]. Das ist alles eher als eine

---

[1] Mt 9, 28. [2] Kol 3, 5. Eph 4, 22.
[3] 1 Sm 15, 32. [4] Mt 11, 12. [5] Jb 36, 18.
[6] Röm 12, 21. [7] Jak 4, 10. [8] Hebr 12, 4.
[9] Gregor. Mag., Homil. in Evangel. 1, 11, 3.
[10] Chrysostom., De Lazaro 3, 6.
[11] 2 Chr 15, 7. Ps 26, 14; 30, 25. Is 35, 3. 1 Kor 16, 13. Eph 6, 10. Phil 4, 13.

Lehre der Kraftlosigkeit und der Charakterschwäche[1]. Diese eigentümliche Mischung von Stolz und Demut im christlichen Charakter, dieser Widerspruch von Selbstmißtrauen und Zuversicht, die auch vor dem Schwersten nicht zurückbebt, diese adelige Heldenkraft, die das Unerlaubte trotz des lohnendsten Preises ausschlägt, neben züchtigem Erröten und mädchenhafter Schüchternheit — wenn das alles kein Zeichen von Stärke ist, was soll es dann sein?

10. Fürwahr, das Christentum verlangt vom menschlichen Charakter eine ernstliche Stahlprobe. Mit dem schroffen und doch so bald gebrochenen Trotz, in dem sich die Alten gefielen, ist es jetzt nicht mehr getan. Wollte einer auch heute noch mit diesem großtun, so spräche ihm alle Welt das Lob ab, das wir dem Achilles und dem Ajax, dem Scävola und dem Furius Camillus, dem Dietrich und dem Volker bereitwillig zollen. Wir verlangen vom Christen eine gemäßigtere, eine menschlichere Tugend. Dafür muß sie aber unter allen Umständen ausdauern, nicht bloß im Felde gegen den Feind, sondern auch im Frieden gegen den Spötter über Religion und Sitte, gegen Menschenfurcht ebenso wie gegen Versprechungen und Drohungen, gegen den schmeichelnden Feind im Fleisch wie gegen den tobenden im Blut.

Jene alten Republikaner konnten wohl gegen den fliehenden Gegner wüten und ihre Brust dem Speer des Feindes entgegenwerfen, solange Hoffnung auf ruhmreichen Erfolg winkte. Aber wie voreilig legten sie auch wieder Hand an sich selber, wie feig entließen sie sich beim bloßen Schein eines Mißerfolges aus dem Leben, nicht achtend, daß sie des Vaterlandes Sache opferten, nicht achtend ihrer Ehre, nicht achtend, daß man ihre Tat als Furcht[2], als Ratlosigkeit[3], als Un-

[1] Ambros., Off. 1, 36, 179.
[2] Augustin., Civ. Dei 1, 17.
[3] Plutarch., Compar. Dionys. cum Bruto 3, 1.

fähigkeit, ein Mißgeschick zu ertragen[1], auslegen mußte! So auch die alten Deutschen. Im Krieg verbeißen sie sich vor Kampfeswut in ihren Schildrand, und die Axt in ihrer Faust nach Blut lechzen fühlend, stürzen sie sich auf den Feind nicht wie Helden, sondern wie Wahnsinnige und Besessene. Aber sobald dieser Zustand der Unvernunft ein Ende hat, geben sie sich selber den Tod aus den ehrlosesten Gründen, aus Geiz, aus Schmerz über Vermögensverlust, um einer drückenden Sorge zu entgehen[2], oder sie beißen sich vor Verzweiflung über ein Unglück mit Dietrich Arm und Hand blutig, ja den Finger von der Hand[3]. Ebenso handeln die Indianer, die im brennenden Scheiterhaufen nicht einen Zug verändern, und in Scharen sich selbst den Tod geben aus Furcht vor einer Krankheit, die in ihre Hütten einzubrechen droht[4], ja aus Sorge, ihre Schönheit könnte durch die Pocken Schaden nehmen[5]. Eine solche Stärke würde heute nicht mehr genügen, sie könnte vor dem Richterstuhl des Christentums dem doppelten Vorwurf der Maßlosigkeit und der Halbheit nicht entgehen.

Um was also das Christentum dem Manne mildere Tugend wünscht, um das befiehlt es ihm größere Ausdauer im Guten. Und um was es auf der einen Seite den Mann gesänftigt hat, um das hat es auf der andern das Weib gekräftigt. Die Alten reden vom starken — nein, vom starren Mann, die Offenbarung preist das starke Weib[6]. Dieses Wort ist dem Altertum fremd. Es zeigt uns höchstens vereinzelte Züge von Stärke an einer Iphigenie, an einer Antigone. Aber größer, allgemeiner, menschlicher ist die Kraft, welche das christliche

---

[1] Augustin., Civ. Dei 19, 4, 4.
[2] Weinhold, Altnordisches Leben 472 f.
[3] Rabenschlacht 893, 3 ff 894, 6 ff (Martin).
[4] Wuttke, Geschichte des Heidentums I 189.
[5] Waitz, Anthropologie der Naturvölker III 102.
[6] Spr 31, 10.

Weib beweisen soll, nicht die unweibliche Kraft einer Medea, einer Amazone, einer Lacedämonierin — denn nicht bloß Kraft, auch Anmut soll sein Kleid sein[1] —, sondern die züchtige, die pflichttreue, die bescheidene, die menschenfreundliche, bei aller Liebenswürdigkeit unerschütterliche Stärke einer Agnes, einer Monika, einer Elisabeth.

Auch in diesem Sinne gilt der Satz des Apostels: Bei uns heißt es von nun an weder Mann noch Weib, sondern ihr alle seid *eines* in Christus Jesus[2]. Jeder ist ein *neues Geschöpf* geworden, und das alte ist vergangen[3]. Die Schroffheit der männlichen Tugend ist gemildert, ohne daß ihre Kraft Schaden gelitten hätte; die Schwäche des Weibes ist erstarkt, seine Milde ist ihm geblieben, es ist stärker und dabei liebenswürdiger und anmutsvoller geworden. Die Vorzüge beider Geschlechter haben sich ausgeglichen in dem einen neuen Menschen, den das Christentum geschaffen hat. Die Tugend des Weibes hat an männlicher Stärke zugenommen, der Mann hat durch diesen Ausgleich wohl noch mehr gewonnen. Denn an Ausdauer, an Opferfähigkeit für eine Sache, für die es sich einmal begeistert, an stiller, treuer Berufserfüllung, an Starkmut im Ertragen von Mißgeschick ist das Weib unleugbar dem Mann überlegen. Nun hat aber das Christentum die Tugend in diesen vier Beziehungen ergänzt — wahrhaftig, der Mann hat keinen Schaden genommen.

Manche lieben es, einen Vergleich zwischen Ludwig dem Heiligen und Mark Aurel zu ziehen, um den Charakter des heidnischen Mannes dem des christlichen vorteilhaft gegenüberzustellen. Wir lassen uns diese Zusammenstellung gerne gefallen. Die schwermütige Trauer des stoischen Kaisers, sein pessimistisches Gehenlassen, sein besinnungsloses Herumtaumeln von einer Art des Aberglaubens zu einer andern, seine Schwäche

[1] Spr 31, 25. [2] Gal 3, 28. [3] 2 Kor 5, 17.

gegen die Unordnungen in Staat und Haus — wohl nur hervorgegangen aus Bequemlichkeitsliebe und aus der Furcht, sich unbeliebt zu machen —, wie grell sticht das alles ab von dem fröhlichen ritterlichen Sinn, von dem strengen Eifer für Gerechtigkeit, von der Sangesliebe und der romantischen Kampfeslust des christlichen Königs! Wie sehr sahen sich die mächtigen Herren getäuscht, die ihre Pflicht so kühn verletzt hatten in der Erwartung, der milde Sohn der frommen Blanka werde weder Kraft noch Mut haben und über seinen frommen Übungen nicht die Zeit finden, ihnen entgegenzutreten!

Andere haben sich an Philipp II. geärgert, weil er die Nachricht von dem Untergang der Armada mit der kalten Antwort entgegennahm: Ich habe meine Flotte ausgesandt, um gegen Menschen, nicht aber, um gegen Gott zu kämpfen. Das sei, hat man gesagt, zu viel der Ruhe bei einem solchen Ereignis. Wir wollen darüber nicht rechten. Aber sicher war er, man mag über ihn urteilen, wie man will, kein gedankenloser Mann; sein leider nur zu viel rechnender Geist mußte wissen, daß mit diesem Schlag die Macht seines Armes gebrochen war. Seine Äußerung war also jedenfalls kein Ausfluß von Stumpfheit und von Mangel an Einsicht in die Größe seines Unglückes. So betrachtet, ist sein Benehmen doch würdiger als das des Augustus, der sich bei der Botschaft von dem Unglück des Varus weinend das Haar ausrauft, mit ungeschorenem Bart und zerrissenen Kleidern im Palast umherirrt und die Luft mit dem Wehgeschrei erfüllt: Varus, Varus, gib mir meine Legionen wieder!

Von dem großen Perikles, dem größten Mann, den Athen hervorgebracht hat, dessen Worte gleich Donnerschlägen ganz Griechenland erschütterten, sagt Plutarch, er sei beim Tode seines Lieblingssohnes Paralos zusammengebrochen. Als er ihm den Totenkranz aufsetzte, fing er an laut aufzujammern

und einen Strom von Tränen zu vergießen[1]. Fern sei es von uns, dem Vater seine Tränen um den Sohn zu verdenken. Aber dennoch gestehen wir, es erfüllt uns mit Hochgefühl, von seiner Trauer weg auf die Trauer eines Weibes zu blicken, das mehr Grund hatte zu weinen und zu klagen. Wir meinen die Mutter der Christenheit. Sie hatte einen Sohn, nur diesen einen. Ihn liebte sie mit einer Liebe, die alle Frauenliebe übertraf. Und den mußte sie durch Henkershand dem schmählichen Tode überantwortet, den mußte sie vor ihren Augen in langsamer Qual hinschmachten sehen, in Todespein noch von den unversöhnlichen Feinden verhöhnt. Aber die zarteste der Jungfrauen, die liebendste der Mütter überwand den Schmerz, der nie mit solcher Grausamkeit ein Herz zerrissen hat wie das ihre. Wir lesen von ihr nur das eine Wort: sie stand neben dem Kreuze. Das ist der Triumph der christlichen Tugend, der als passiv, als weibisch gescholtenen Tugend.

11. Mögen also die Stoiker und die Lobredner ihrer Mannhaftigkeit den Wettkampf mit dem angeblich weiblichen christlichen Charakter aufnehmen! Zwar schelten unsere Geschichtschreiber die Ergebenheit Ludwigs XVI. im Kerker eine ekelerregende Schwäche. Nun freilich, ein großer Charakter war der unglückliche Fürst nicht, solange er Ruhe genoß. Aber was ihm an Größe im Glück mangelte, das hat er durch seine bewunderungswerte Standhaftigkeit im Unglück und im Tode ausgeglichen. Der Stoiker in seinem Heroismus würde sich den Tod gegeben haben, der christliche Fürst wartete ihn ohne Zittern ab: inmitten der schmachvollsten Mißhandlungen durfte er seine Feinde auffordern, zu fühlen, ob sein Puls um einen Schlag mehr zähle als gewöhnlich[2].

---

[1] Plutarch., Pericles 36, 7.

[2] Barras, Memoiren (deutsch) I 63.

Wollen die Alten und jene, die nur das Antike groß nennen, ein solches Benehmen nicht als heroisch gelten lassen, so müssen wir erklären, daß sie zu Richtern über den Heldenmut überhaupt nicht befähigt sind. In der Tat, wenn Äschylus den Prometheus zugleich trotzen und winseln, schreien und lästern, wenn Virgil den Laokoon gräßliches Gebrüll ausstoßen läßt wie einen von der Schlachtbank losgerissenen Stier[1], wenn Homer den angeschossenen Kriegsgott heulen läßt wie neun-, ja zehntausend Männer[2], wo ist da noch eine Ahnung von Selbstbeherrschung? Wie hoch steht das Mittelalter über solcher Maßlosigkeit! Höchstens daß ein so untergeordneter Dichter wie der des Lohengrin seiner Schwäche aufzuhelfen sucht, indem er einen schreien läßt wie ein Vieh[3]. Sonst aber hätte es das bessere Mittelalter nicht einmal einem gut erzogenen Mädchen verziehen, wenn es, wie man damals sagte, so heidnisch ohne Maß und Zucht seinem Schmerze Lauf gelassen hätte. Das Altertum aber hatte für solche Art von Seelenstärke kein Verständnis. Gerade im wütendsten, unbändigsten Ausbruch des Leidgefühles glaubte es erst noch eine Großtat zu vollbringen. Denn also schildert Sophokles den größten Heros der antiken Welt, den Herakles, in den Schmerzen, die ihm das Kleid des Nessos bereitet:

Er packt den Diener wild beim Fußgelenk
Und schleudert ihn an eine Klippenspitze,
Daß aus dem Scheitel himmelwärts das Hirn
Und aus des Schädels Trümmern Blut umherspritzt.
Dann wälzt er sich am Boden, springt empor
Und rast und tobt, daß Berg und Felsen zittern.
Zuletzt erlahmt die Kraft, da sinkt er hin,

---

[1] Virgil., Aen. 2, 222. [2] Il. 5, 860.

[3] Lohengrin 6, 722, 2 (Junghans). Die paar Beispiele, die Grupp (Kulturgeschichte des Mittelalters II 103 f) anführt, scheinen uns das allgemeine Urteil, das er fällt, nicht zu rechtfertigen.

Noch wilder heulend und mit grimmer Wut
Der Ehe fluchend, die er mit dir schloß,
Dem Hause deines Vaters, dir zumal,
Die er verflucht als seines Lebens Pest[1].

Wo ist da das Gefühl für Größe, wenn man solch bestialischem Wüten gegenüber die würdige Ruhe des Märtyrerkönigs und so vieler christlichen Jungfrauen in weit größeren Peinen des Leibes und der Seele Schwäche nennt? Ja, wo haben unsere Dichter und Kritiker den Sinn für Heldentum und Großherzigkeit hingebracht, daß sie

Nur Krieg und Schlacht für Stoff zu Heldenliedern
Geeignet finden und mit langen Versen
Berichten, wie die Ritter Ehre ernten
Im Blut, jedoch der weitaus größern Stärke,
Die zur Geduld, zum Martyrtum begeistert,
Kein Wort des Lobes und des Sanges weihen?[2]

Ist denn das großartig, wenn der Mensch zürnend, jammernd, lästernd, Gott der Ungerechtigkeit, die Welt der Bosheit, sich selbst der Torheit zeihend, sich wie ein gefangener Löwe in blinder Wut an den Stangen seines Käfigs zu Tode tobt? Ist die Geduld des Christen, die sich dem härtesten Mißgeschick, dem längsten Leiden unterwirft weil ihn sein Glaube lehrt die Hand Gottes zu seiner Läuterung ergeben auf sich ruhen zu lassen, ist diese Schwachheit nicht um vieles erhabener? Da lesen wir stets von der großartigen Auffassung des Epos und der Tragödie bei den Alten. Aber ist das wirklich episch und tragisch, daß der Schuldige mit eiserner Stirne und Faust gegen den ehernen Schild der unerbittlichen Moira stürmt, bis das Feuer sprüht und die Stirne zerschellt? oder wenn sich der Frevler durch Übermut in das mutwillig heraufbeschworene Verderben stürzt? Ist es nicht ein erhabenerer und erhebenderer Anblick, einen edeln Mann, statt in wildem Trotz gegen

[1] Sophocles, Trachin. 779 ff (Ahrens).
[2] Milton, Verlorenes Paradies 9, 28 ff.

Recht und Gesetz, vielmehr in unerschütterlichem Opfermut für Pflicht und Beruf sein Blut vergießen, seine Kräfte aufzehren zu sehen? Die himmelstürmenden Giganten, die ihre rohe Kraft zum Sturm auf den Himmel mißbrauchen, bewundert man, und Joseph im Hause Putiphars, den die schwerste Gefahr, den die lockendste Versuchung nicht bewegt, gegen sein Gewissen und gegen das Vertrauen seines Herrn zu handeln, soll nicht unser Staunen erregen, uns nicht zur Nacheiferung begeistern?

Nein, da muß doch jeder gestehen, daß die Kämpfe der bedrängten Keuschheit gegen die Reize der Sinnlichkeit, daß die Pflichttreue inmitten von Verleumdung und schlecht gelohnter Mühe, daß jene himmlische Gesinnung, die das Irdische mit Füßen tritt, um dem Unsichtbaren zu dienen, daß eine Liebe zu Gott, zur Überzeugung, zum Gewissen, zum Glauben, zur Reinheit des Herzens, die stärker ist als der Tod, daß all das, sagen wir, auch ästhetisch, auch schön, ja würdevoll und erhaben ist.

Wir leugnen damit nicht die tragische und die epische Erhabenheit jener Kämpfe, von denen die alten Dichter erzählen. Sie geben uns erst einen Maßstab für die Größe unserer Glaubenshelden. Groß waren die Alten, die für ihr Vaterland starben, größer die Märtyrer, die für ihre Überzeugung bluteten. Aber den großartigsten Kampf für Freiheit und Leben, für Himmel und Erde hat der gestritten, der mit einer Überwindung, daß ihm das Blut aus allen Poren drang, frei, bewußt, aus reinem Erbarmen mit uns, am Ölberg den erlösenden Sturm heraufbeschwor, jener, sagen wir, dessen Opfertod die Opfer und Taten der hochgefeierten Helden aus den alten Sagen, seiner Vorbilder, an Bedeutung und Erhabenheit unendlich überstieg.

12. Gut also: wir lassen es uns gerne gefallen, wenn man behauptet, das Christentum sei eine Religion der Weib-

lichkeit. Damit haben seine Gegner nur selber das Geheimnis seiner Unüberwindlichkeit verraten. Im Angriff ist der Mann stärker und mutiger, wenn es gilt, dem Gegner selbst entgegenzutreten. Aber dieser Stärke bedarf das Christentum nicht. Es ist nicht eine aggressive Religion wie der Islam, sondern eine Religion der Liebe, des Duldens, des Martyriums. Ausdauer aber im Ertragen und Erdulden, das ist die Stärke des Weibes. Jene starren Eichen, die sich nicht zu beugen wissen, knickt der erste wilde Sturm, indes die schmeidigere Platane nebenan ungebrochen den Anfall übersteht. Indem das Christentum die herbe und doch so schnell erliegende Kraft des Altertums zu mildern verstand, hat es sich unbesieglich gemacht. Eben dadurch, daß es uns schwach machte im Verhältnis zu der stolzen Wortgerechtigkeit der Alten, die sich im Werke meist so arm erwies, hat es uns stark gemacht[1].

Ohne heilige Kühnheit sowohl im Denken als im Handeln, sagt Kardinal Capecelatro[2], gedeiht keine heroische Tugend. Aber es muß heilige Kühnheit sein, jede andere bricht zusammen. Und heilig wird sie nur, wenn sie auf dem Boden der Demut, der Hoffnung, der Geduld und der Selbstentäußerung wächst.

Man nenne uns also ein schwaches Geschlecht. Jedermann weiß, daß das schwache Geschlecht im Kriege sicherer steht als das starke; eben seine Schwäche, wenn man will, seine Wehrlosigkeit, ist seine beste Waffe. Und selbst wenn es sich um den Angriff handelt, gibt ihm seine schmiegsame Eindringlichkeit noch oft den Sieg, wo der ungestüme Anprall des Mannes schon erlegen ist.

Aber die christliche Religion will in Wahrheit nicht Mann noch Weib, sie will Menschen, kraftvolle, überzeugungstreue, opferwillige, ausdauernde und dabei bescheidene, milde, ge-

---

[1] 2 Kor 12, 10.

[2] Vita di S. Filippo Neri I [3] (1899) 24.

sänftigte Menschen. Menschen verlangt sie, die in Demut alle Schwachheit des Menschen als ihr Eigentum anerkennen und eben durch das Bekenntnis ihrer Fehler ihre Schwäche überwinden. Menschen will sie bilden, ebenso fern von Vermessenheit wie von Kleinmut, von Ungestüm wie von Ängstlichkeit, Menschen, die sich nicht über andere erheben und sich selber wenig zutrauen, und die sich dennoch keiner Pflicht entziehen und vor keiner Gefahr fliehen, Menschen, die sich jedes Fehlers fähig halten und gleichwohl über keinen Fehler mutlos werden, sondern um so demütiger, vorsichtiger, entschlossener von ihm aufstehen und um so zuversichtlicher die Hilfe der Gnade ergreifen, kurz, Menschen, an denen sich das geheimnisvolle Wort des Apostels erfüllt: Erst in der Schwäche wird die Tugend vollkommen[1].

[1] 2 Kor 12, 9.

Siebzehnter Vortrag.

Original, nicht Kopie.

1. Als Leibniz einst den Satz der alten Stoiker[1] wiederholt hatte: unter allen Dingen, die im Himmel und auf Erden bestehen, herrsche eine solche Mannigfaltigkeit, daß nicht zwei einander völlig glichen, wollten sich die hannoverischen Hofdamen das Vergnügen nicht verwehren, dem ärgerlich gelehrten Manne denn doch einmal einen Irrtum nachzuweisen. Ein paar gleiche Baumblätter, meinten sie, würden dazu genügen. Sie hätten hingereicht, wären sie nur zu finden gewesen.

Man könnte den Versuch der Damen Torheit nennen, würde ihn nicht ihre Eifersüchtelei auf den Ruhm des Philosophen begreiflich machen. Sollten sie wirklich so blind und unerfahren gewesen sein, daß sie im Ernst die Behauptung des großen Mannes in Zweifel zogen? Aber wo wird jemand auch nur zwei Stücke Marmors auftreiben wollen, die einander in allweg gleich wären! Kein Stern am Himmel leuchtet wie der andere. Und wo unser blödes Auge keinen Unterschied mehr entdeckt, da offenbart die Spektralanalyse eine wahre Welt von ungeahnten Verschiedenheiten, die unserer Kenntnis über die Himmelskörper neue und weite Bahnen eröffnen. Wie oft hat diese unbesiegliche Neigung der Natur zu selbständigen, immer wieder verschiedenen Gebilden dem verdorbenen Geschmack

[1] Cicero, Acad. 2, 26. Seneca, Ep. 113, 13.

mancher Gartenfreunde einen Streich gespielt! Wie manchmal hatten wir nachts auf dem Lande zu unserem Verdruß Zeit, mehr als uns lieb war, in dem hundertfältigen Chor der Sänger am Teich, die selbst über Nacht das laute Lob des Schöpfers nicht verstummen lassen wollten, die unerschöpfliche Verschiedenheit der Stimmen zu bewundern! Je höher hinauf in dem Reich der Geschöpfe, desto reicher die Abwechslung. Gestalt und Gesichtszüge, Benehmen und Ausdrucksweise, Stimme und Blick drücken jedem Menschen ein anderes Gepräge auf, das ihm allein eigen ist. Wenn ein Freund an meine Tür kommt, so sagt mir, noch ehe er eintritt, sein Räuspern, sein Schritt, sein Pochen, wer der ist, der mir die Freude eines Besuches bereitet, und in welcher Gemütsstimmung er sich heute befindet. Und wenn Zwillingsbrüder vor mich treten, die sich, wie man sagt, zum Verwechseln ähnlich sehen, so müßte es doch mit Wundern zugehen, wenn ich nicht bei genauer Beobachtung Merkmale herausfände, wodurch sie sich ganz unverkennbar unterscheiden.

Trotz aller *Mannigfaltigkeit* tritt uns jedoch überall vollkommener *Einklang* entgegen. Wir mögen die Natur unter was immer für einem Gesichtspunkt ins Auge fassen, stets werden wir alle Einzelheiten mit wunderbarer Feinheit so geordnet finden, daß das Ganze den Eindruck vollendeter Harmonie auf uns macht. Welch unbeschreiblichen Reiz bereitet es uns, wenn wir die Farbenstimmung einer Gegend betrachten, durch die uns unser Spaziergang führt! Das samten Moos, der schwarze Ackergrund, der feuchte Stamm, die dunkle Pfütze, wie das alles dem Frühlingsmorgen eigen ist, stimmt zu dem düstern Waldesrand am Saume der Landschaft und zu dem sehnsüchtigen Lockruf des einsamen Vogels ebenso vollkommen wie im Winter der leuchtende Schleier über den Hügeln jenseits des Sees und der graue, silbergestickte Wald zu der schimmernden eisigen Fläche vor uns, wie der rosige Glanz des Sommer-

abendhimmels zu dem Purpurdunkel der waldigen Höhen und dem tiefen Gold der Felder und dem glühenden Smaragd der Fluren zu unsern Füßen. Es gibt keinen Mißton und keinen Mißklang in der Natur, solange nicht der Mensch durch die verkehrte Anwendung seiner Freiheit einen solchen hervorbringt.

2. Nur der Mensch kann in seiner Freiheit dieses allgemeine Naturgesetz der Harmonie in der Selbständigkeit überschreiten. Ob es ihm Ehre macht, wenn er so handelt, bedarf freilich keiner Untersuchung. Denn über den Grundsatz sind wir nun hoffentlich im reinen, daß das sittliche Leben und die Natur miteinander übereinstimmen müssen.

Merkwürdigerweise ist das eine Lehre, die den Menschen oft recht schwer zugänglich ist. Da schwärmen sie für den Realismus und finden sich nirgends heimisch als im Wolken- und im Nebelland. Selbst im gewöhnlichen Leben werden sie an nichts so leicht irre wie an der Mannigfaltigkeit der Werke Gottes. Zu allen Zeiten haben sie ihre Weisheit darin zu zeigen gesucht, daß sie die Abwechslung, die Gott in seinen Einrichtungen liebt, abstellten und größere Einförmigkeit einzuführen suchten, auch wenn sie die Natur zerstören und die Wahrheit opfern mußten. Beweise dafür sind die Gartenbaukünste unter Ludwig XIV., die Staatsgrundsätze unserer Zeit, von unserer Kriegsverfassung nicht zu reden, und die gesellschaftlichen Ideale unserer Sozialisten.

Auch auf sittlichem Gebiete bleibt der Mensch dieser Abneigung gegen Unabhängigkeit, Natürlichkeit und Mannigfaltigkeit treu. Gesundheit betrachtet er als Barbarei, Geradheit als Mangel an Bildung, Selbständigkeit als Vernichtung der Einheit. Schon Sokrates meinte, die Tugend könne nur eine sein. Ihm folgte Plato in seinen jüngeren Jahren. Die Zyniker und Megariker hielten an dieser Lehre mit großer Zähigkeit fest. Eine wichtige Stelle nimmt sie in der stoischen Schule ein. Selbst auf christlichem Boden hat sie wiederholt

Geltung zu gewinnen versucht. Insbesondere war es, abgesehen von verschiedenen Ausläufern der Reformation, der gelehrte Erneuerer des Stoizismus im 16. Jahrhundert, Justus Lipsius, der diese Anschauung mit allem Eifer verfocht. Alle Tugenden sind ihm gleich. Es sei falsch, meint er, die eine dem Rang nach über die andere zu setzen, zum Beispiel mit den Scholastikern die Klugheit höher zu stellen als die Tapferkeit und diese über die Mäßigkeit. Sie seien auch alle untrennbar miteinander verbunden; wer eine besitze, besitze alle [1].

Es läßt sich leicht denken, was aus dem Leben werden muß, wenn solche Grundsätze zur Ausführung kommen. Leider kann man es oft genug greifbar erleben. Die unausstehliche Langweile, die uns bei Betrachtung der uniformen Unnatürlichkeit in den altfranzösischen Gartenanlagen überfällt, die einförmige Charakterlosigkeit des Stiles, die uns den längeren Aufenthalt in manchen erst neuerlich gebauten oder umgebauten Städten unerträglich macht, ist verhältnismäßig eine kleine Plage. Aber im geistigen und sittlichen Leben ist solche Eintönigkeit unerträglich. Einen einzelnen Philosophen, der immer lachte, und wieder einmal einen, der nur zu weinen verstand, mochte die Welt ja ertragen, da sie an Absonderlichkeiten Gefallen hat. Aber auch nur einen. Denn wer weiß nicht, was einen schon ein Mann martern kann, der einen Tag für Tag mit der gleichen Jeremiade über seine Kränklichkeiten, und erst gar einer, der einen mit den ewig gleichen Anekdoten, Wortspielen und Witzen verfolgt! Schrecklich, wenn solche Männer eine Schule hinterließen; sie würden die Unnatur versteinern! Ja unerträglich ist es, wenn man in einem fort mit Menschen zu tun hat, die alle die gleiche Art haben zu denken, zu reden, sich zu verbeugen und ihre eingelernten Komplimente und Phrasen auf das gegebene Zeichen loszulassen.

---

[1] Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters III 314 f.

Das macht in der modernen Gesellschaft den Umgang mit den Menschen so beschwerlich, daß unsere oberflächliche, äußerliche Bildung, ohne es zu beabsichtigen, eine solche Monotonie in die Geister gebracht hat. Wenn man 24 Stunden auf der Bahn fährt und es leert sich der Wagen alle Stunden und füllt sich jedesmal mit andern Mitreisenden — ich rede von Gebildeten, nicht vom Volk —, so ist man fast gewiß, daß man vierundzwanzigmal dieselben Gesichter, dieselben Bärte, dieselben Toiletten gesehen, dieselben Höflichkeiten empfangen, dieselben Redensarten genossen hat. Das aber macht müde und stumpf und zuletzt beinahe verdrießlich gegen den Umgang mit den Menschen.

Wird nun aber eine ähnliche Uniformität mit Absichtlichkeit gepflegt, dann muß die menschliche Natur verdorben werden. Denn unnatürlich ist es, wenn die edle freie Menschennatur in eine fertig geschnittene und für jeden gleichmäßig angewandte Schablone gepreßt und so auf ein Prokrustesbett gespannt wird, bis Mienen und Gesicht und die Schriftzüge und die Redensarten bei Hunderten und bei Tausenden gleich sind wie ein Ei dem andern.

Leider haben auch manche religiöse Genossenschaften, wie die Jansenisten, die Mennoniten, die Brüdergemeinde, eine ihrer Hauptaufgaben gerade in dieser Vergewaltigung der Natur gesucht, und es ist ihnen die Erreichung ihrer verkehrten Absichten nur zu wohl gelungen.

3. Vielleicht hat Francis Bacon bereits zu seiner Zeit ähnliche Auswüchse im Schoß des englischen Sektenwesens vor Augen gehabt — nach ihm trieben sie jedenfalls dort ihre üppigsten Blüten. Sonst wäre es kaum erklärlich, daß sich ein kluger Mann zu einer so unnatürlichen Auffassung von der Sittenlehre fortreißen lassen konnte, wie es ihm gegangen ist. Während die ebengenannten Richtungen alle Sittlichkeit in eine Uniform zwängen und nach einem Modell bilden

wollen, leugnet er wieder ebenso übertrieben, daß die Menschen in ihrem Tun und Lassen etwas gemeinschaftlich hätten, und behauptet, eine Moral nach allgemeinen Regeln sei überhaupt nicht möglich. Wir könnten die Menschen so wenig mit einem Schlag durch das wortreiche Lobpreisen der Tugend moralisch machen, als wir jeden auf dieselbe Weise gut zu machen im stande wären. Der Sittenlehrer müsse die seelischen Eigentümlichkeiten der Menschen gerade so sorgfältig untersuchen wie der Arzt die körperlichen, und dann erst könne er für einen *jeden* je nach seinen besondern Anlagen und Verhältnissen seine *besondern* Vorschriften geben. Denn es gebe in der Ethik keine Panacee wie auch nicht in der Medizin. Auch der Landwirt untersuche die verschiedenartige Beschaffenheit des Bodens, denn es sei unmöglich, auf jeden jedes zu pflanzen. So müsse auch der Sittenlehrer die verschiedenen Gemütsbeschaffenheiten prüfen und erst danach seine Vorschriften und Maßregeln einrichten. Das sei eben der große Fehler in der ganzen bisherigen christlichen Sittenlehre gewesen, daß sie allgemeine Gesetze habe geben wollen, sie aber nicht für die einzelnen eingerichtet habe. Da es ihr aber so ganz an der praktischen Seelenkenntnis gefehlt habe, so behandle sie nur abstrakte Grundsätze für abstrakte Menschen, und das sei dieselbe Scharlatanerie wie der Gebrauch von Universalheilmitteln in der Heilkunst [1].

Niemand wird sich hoffentlich darüber täuschen, daß mit einer solchen Sittenlehre, wie sie der Vater des Empirismus hier aufstellt, jede Wissenschaft ein für allemal ein Ende hat. Denn das ist doch keine wissenschaftliche Moral mehr, wenn ich jedem einzelnen nach langer Beobachtung eine Richtschnur gebe, die auf keinen paßt als auf ihn. Jedermann wird begreifen, daß es einen *allgemeinen* sittlichen Maßstab geben

[1] *Kuno Fischer*, Francis Bacon² 387.

muß, der für den Menschen überhaupt eingerichtet ist. Nur darf dieser freilich wieder nicht derart sein, daß alle persönliche Selbständigkeit dabei unmöglich gemacht ist.

Das leuchtete Kant ein. Aber er müßte nicht Kant gewesen sein, wenn er nicht auch in diesem Fall einen richtigen Einfall so weit ausgebeutet hätte, daß er wieder zum Irrtum wurde. So setzt er sich denn auch hier in solchen Gegensatz zu dem einseitigen englischen Philosophen, daß er selber nicht minder einseitig wird. Er stellt vorerst die Frage, ob die Sittenlehre populär sein dürfe. Treu seinem stoischen Zuge, verneint er sie natürlich. Denn mit dem Worte „populär", sagt er, meine er hier nicht die Form der Darstellung, sondern den Inhalt. Populär würde aber die Moral sein, wenn ihre Grundsätze im gewöhnlichen Volksbegriff, das heißt in der allgemeinen Erfahrung enthalten wären. Nun könne aber die Erfahrung höchstens Regeln für viele Fälle, aber kein allgemeines Gesetz begründen. Die Sittenlehre habe aber nur Wert, wenn sie Regeln aufstelle, die ganz allgemein gälten, ohne für irgend einen Fall oder für irgend eine Person eine Ausnahme zuzulassen. Deshalb, schließt er, müsse sie ihre Vorschriften nicht aus der Erfahrung, sondern nur a priori, aus Vernunftgründen schöpfen, ohne irgend welche Rücksicht auf Anthropologie und Psychologie, auf Wirklichkeit und Möglichkeit zu nehmen [1].

Hier haben wir wieder einmal einen Beweis dafür, wie maßlos und wie widerspruchsvoll sich die Weltweisheit in Dingen beträgt, von denen das Leben abhängt. Wehe den Menschen, wenn sie sich ihr gläubig anvertrauen! Wie sollen sie da klug werden, wo man sie so hin und herzerrt, wie einen sichern Schritt rechts oder links machen können?

Es möchte schwer sein, schroffere Gegensätze aufzufinden als diese Lehren der beiden einflußreichen Philosophen, die

[1] Kuno Fischer, Gesch. der neueren Phil. IV (1860) 102 f.

nur darin übereinstimmen, daß sie der Natur gleichmäßig fremd und feind sind. Der eine verlangt ganz richtig, daß das Sittengesetz für alle Menschen Geltung und Brauchbarkeit habe, geht aber so weit, zu begehren, daß es mit Absicht die Natur des Menschen außer acht lasse, damit es alle Menschen ohne Ausnahme, ohne Unterschied von Personen und Umständen in gleicher Weise verpflichten könne. Der andere hat insofern recht, als er betont, ein Sittenlehrer müsse vor allem Menschenkenntnis besitzen. Aber er erlaubt ihm diese nur in der Art zu verwenden, daß er zuvor in jedem einzelnen Falle Person und Lage genau untersuche und dann erst eine Regel aufstelle, die aber nur für dieses eine Mal gelten soll. Nach Kant muß der Bauer seine Handlungsweise genau in der gleichen Matrize formen wie der Fürst, das Mädchen sich benehmen wie der Mann, der Kranke dasselbe leisten wie der Gesunde, der Schulknabe denken und handeln gleich dem Gelehrten, was allerdings dem einen nicht schwerer fallen kann als dem andern, da das Gesetz ohne alle Rücksicht auf Anthropologie und Psychologie zugerichtet ist, also der Natur des einen ebenso widerspricht wie der des andern. Nach Bacon sind allgemeine Begriffe und Regeln durchaus undenkbar. Wir brauchen da ein besonderes Gesetzbuch für das Dienstmädchen, ein ganz anderes wieder für die Kammerfrau, ein anderes für den Bedienten, ein neues für den Hausmeister, eines für die Töchter, eines für den Sohn im Hause, und so fort ins unendliche[1]. Es gibt da nur Kasuistik, und zwar für jeden Tag eine neue. Man bedarf ebenso vieler erfahrener Sittenlehrer als es Menschen gibt, welche handeln sollen, und wenn einer eine Tat vollbringt, ohne sich zuvor bei einem von ihnen oder auch bei allen Rat eingeholt zu haben, so ist er unsittlich, weil gesetzlos zu Werke gegangen. Wird bei Kant die ganze Welt zu einer

[1] Vgl. oben 15, 3.

einzigen Kaserne, in der alle, Mann und Weib, Kind und Greis, nach dem gleichen Reglement gedrillt werden, so bei Bacon — man verzeihe den Ausdruck, aber es läßt sich kein treffenderer finden —, zu einer großen Reitschule, wo man jeden dressiert gleich einem denkunfähigen Pferde. Überein stimmen beide nur in der einen Voraussetzung, daß der Mensch alles selbständigen Denkens und Handelns unfähig sei, und daß man ihm jeden Schritt vorschreiben müsse, da er nicht im stande sei, sich selber nach der Anweisung seiner Vernunft und nach Verhältnis der Sachlage zu leiten.

Stets wird doch der Mensch am meisten von jenen Systemen herabgewürdigt, die am meisten mit den Worten Vernunft und Humanität großtun.

4. Wie immer, steht auch hier die christliche Auffassung vom Gesetz genau in der Mitte zwischen den Gegensätzen, die wir eben kennen gelernt haben. Sie vermeidet ebensosehr die Einseitigkeit Bacons wie die von Kant und wird dem gerecht, was beide Wahres in ihren Behauptungen enthalten.

Es ist selbstverständlich nach dem gesunden Menschenverstande, daß Gesetze, die für Menschen gegeben sind, für alle Menschen Geltung haben müssen, daß sie deshalb auch darauf berechnet sein müssen, für alle Menschen brauchbar zu sein. Das Gesetz hat das allgemeine Beste zum Zweck[1], muß darum für alle gelten[2]. Deshalb muß es auch eine allgemeine Fassung haben[3], darf aber doch auch nicht zu abstrakt sein, sondern muß auf die Wirklichkeit Rücksicht nehmen. Das Gesetz, sagt das römische Recht, kann nie so gefaßt sein, daß es auf alle Menschen und auf alle Fälle paßt; es muß immer bestimmt lauten, jedoch so, daß es von dem einen Fall,

[1] Thomas 1, 2, q. 90, a. 2.

[2] Thomas 1, 2, q. 96, a. 1.

[3] Aristot., Eth. 5, 10 (14), 4 6. Aguirre, Philos. moral. 5, 10, 4—6.

für den es gegeben ist, auf alle ähnlichen angewendet werden kann [1]. So betrachtet auch die christliche Auffassungsweise die Natur des Gesetzes, und das mit Recht. Würde es der Kantischen Forderung zufolge so allgemein lauten, daß es unterschiedslos für alle Fälle paßte, so würde es auf keinen genau passen. Der Bösewicht wüßte es stets zu umgehen, der Gewissenhafte käme über seinen Willen nie ins klare. Würde es versuchen, im Sinne Bacons und des späteren Rationalismus durch eine unendliche Kasuistik jede einzelne denkbare Möglichkeit zu ordnen, so müßte es die Freiheit der Untergebenen beeinträchtigen, sich ins Kleinliche verlieren, und es wäre überdies der große Sinn des Ganzen wie auch die Absicht, die in jeder besondern Bestimmung erreicht werden soll, schwer zu finden [2]. Im ersteren Fall wäre es unbrauchbar, im zweiten despotisch und unvernünftig.

Allerdings ist also ein Gesetz, das für alle einzelnen Fälle ohne jedwede Änderung paßt, nicht möglich, zum Glück auch nicht nötig. Dennoch kann recht wohl ein alle verpflichtendes Gesetz gegeben werden, das mit wünschenswerter Deutlichkeit und Bestimmtheit die erforderliche Allgemeinheit vereinigt. Nur muß man dem Menschen erstens etwas Einsicht und den guten Willen zutrauen, daß er fähig und gesonnen sei, eine vernünftige und gewissenhafte Anwendung auf sich zu machen [3]. Und zweitens muß man ihm so viel persönliche Selbständigkeit zugestehen, daß er befugt sei, diese Auslegung selber in seinem Gewissen nach den Regeln der durch Billigkeit gemilderten Gerechtigkeit vorzunehmen [4].

---

[1] Dig. 1, 3, l. 8 10 12.

[2] Trendelenburg, Naturrecht [2] § 75 172.

[3] Aristot., Polit. 3, 6 8 10 (11 13 14); vgl. Brandis, Handbuch der Geschichte der griech.-röm. Phil. II 1599 ff 1662.

[4] Thomas, In Ethic. 5. lect. 16; Summa theol. 1, 2, q. 96, a. 6; 2, 2, q. 120.

Für Denkunfähige und für Menschen, die sich gleich Sklaven nicht selber bewegen dürfen, ist eine solche Auffassung freilich nicht berechnet. Aber das Christentum betrachtet auch den Menschen nicht so niedrig, sondern behandelt ihn mit ebenso großer Achtung wie Gott selber[1], indem es auf seine Einsicht rechnet und auf seinen guten Willen baut.

Wir halten deshalb auch kein Wort der Entschuldigung für unsere Religion am Platz, wenn Renan und Strauß und alle ihre halben und ganzen Gesinnungsgenossen ihr unaufhörlich vorwerfen, daß sie schon deswegen allein für das Leben unbrauchbar sei, weil sie, sei es aus Stolz, sei es aus Unfähigkeit, so viele Gebiete des sittlichen und des öffentlichen Lebens unberücksichtigt lasse und nicht auf die Anforderungen des gewöhnlichen Lebens eingehe.

Eine wunderliche Anklage aus dem Munde derer, die sonst gerade den Vorwurf haben, daß sie den Menschen von der Wiege bis zum Grabe mit einem eisernen Panzerhemde von Gesetzen einschließe, dessen enge Maschen ihm nicht einmal Freiheit zum Atmen, geschweige zur Bewegung gönnten! Demnach schnürt dieses Hemd doch nicht so eng ein, wie sie behaupten, sondern hat so weite Ärmel und Falten, daß sich selbst starke Geister nach einer Amme sehnen, ohne deren Hilfe sie nicht wissen, wie sie es anlegen und zum Gehen an den Leib schnüren sollen.

Offenbar sind Renan und Strauß, denen die Vorschriften der Religion zu wenig praktisch lauten, in den Anschauungen Bacons, überhaupt des Rationalismus, befangen. In diesem System ist allerdings der Anforderung Renans an die Religion gründlich Rechnung getragen, denn dort wird die Herablassung zum gewöhnlichen Leben mit all seinen kleinlichen Einzelheiten aufs äußerste getrieben. Der Vater des Rationalismus, das

[1] Weish 12, 18.

Urbild pedantischer Professorenweisheit, Christian Wolff, glaubt in seinen „Vernünftigen Gedanken von des Menschen Tun" den Menschen nicht genügend zur Tugend ermuntert zu haben, wenn er ihn nicht ausführlich belehrt hätte, daß er sich bei Tisch nicht schneuzen, daß er nicht zu große Stücke in den Mund stecken solle, daß er, wenn er mit einem Vornehmen im Gasthause zusammen speise, diesem immer die größten Stücke zuschieben müsse, daß er sich kein Bedenken daraus machen dürfe, sich ausnahmsweise einmal auch nicht zu pudern, wenn das jemand unangenehm wäre und zu Feindschaften führen könnte. Bei einer so praktischen Sittenlehre muß freilich jedem Rationalisten das Herz im Leibe lachen.

Aber wir fragen: Ist ein solches Eingehen auf das Einzelne würdig der Sittenlehre und des Menschen? Heißt das nicht die Menschheit in die Kinderstube bannen? Und unserer Religion soll es eine Schande sein, daß sie es nicht über sich bringt, mit dem Menschen so geringschätzig umzugehen? Wahrlich, man muß solche Vorwürfe hören, um des Glaubens froh zu werden. Mit gerechtem Stolz können wir sagen, daß das Christentum auch diesmal der vernünftigen, freien Menschennatur mehr Ehre erwiesen und mehr Zutrauen entgegengetragen hat als jener kleinliche und kindische Rationalismus, der nicht einmal ahnt, wie sehr er den Menschen entwürdigt eben da, wo er ihn zu erheben glaubt.

5. Faßt man aber den Menschen und das Gesetz so engherzig, wie wir es eben gehört haben, dann erklärt sich das Bedenken der Wolfenbütteler Fragmente gegen den Anspruch des Christentums, als Universalreligion zu gelten. Sie erheben nämlich die Schwierigkeit, daß eine solche überhaupt nicht möglich sei, weil es nicht angehe, so verschiedene Menschen unter einem Glauben und unter einem Gesetz zu vereinigen.

So berechtigt dieser Einwurf vom Standpunkte des Rationalismus aus ist, so wenig Bedeutung hat er für das

Christentum. Indem dieses hochsinnig und weitherzig Vernunft, Gewissen und Freiheit des Menschen anerkennt, hat es auch den Grund zur Einigung der ganzen Menschheit gelegt. Nur unter dieser dreifachen Voraussetzung konnte es mit Aussicht auf Erfolg und ohne Gewalttätigkeit daran gehen, sich als Universalreligion aufzustellen. Wo die freie, vernünftige Natur mißdeutet oder vergewaltigt wird, da ist eine allgemeine Vereinigung zu einem gemeinsamen Zweck unmöglich, jedenfalls ohne Bestand. Man kann eine solche von außen durch Zwang, durch die Furcht vor einer Gefahr, durch Haß oder die Notwendigkeit des Kampfes gegen den gleichen Feind auf eine gewisse Dauer herbeiführen. Aber es fehlt der innere Kitt, der auch dann noch zusammenhält, wenn der äußerliche eiserne Reif gesprungen ist.

Auf solche Weise könnte höchstens ein Zwangs- oder Militärstaat, aber nicht einmal eine Nationalreligion entstehen, geschweige eine Universalreligion. Eine Einigung, die auf sittlicher Grundlage ruht, muß ihren Halt in der Natur des Menschen suchen. Um aber diesen zu haben, muß sie jeder berechtigten Eigentümlichkeit der menschlichen Natur freien Spielraum lassen. Die Tätigkeit, sagt ein alter Grundsatz, folgt der Natur und entspricht dem Wesen.

Muß sich also jede Kulturarbeit nach der Natur des Menschen richten, so besonders die religiöse Erziehung der Menschheit. Nun besteht aber nirgends eine so weitgehende Verschiedenheit wie in den geistigen Anlagen des Menschen. Da also die Religion an diese anknüpfen muß, so kann sie nur dann die Menschen umgestalten und so zuletzt die ganze Menschheit umfassen, wenn sie die Eigentümlichkeiten der menschlichen Natur achtet. Gott hat aus weisen Absichten keinem die ganze Fülle der Gaben, die er der menschlichen Natur verlieh, mitgeteilt, sondern jedem nur einen gemessenen Teil. Mathematische Tüchtigkeit, sagt man, und Sinn für

Sprachen kämen nicht leicht einmal vereinigt vor. Die wunderbaren Einseitigkeiten des Gedächtnisses sind jedermann zur Genüge bekannt. Die Talente zu den verschiedenen Zweigen der menschlichen Berufskreise könnten nicht in größerer Verschiedenheit verliehen sein. Dazu dann die besondern Neigungen und Fähigkeiten der verschiedenen Völker, solange diese ihrer urwüchsigen Kraft nicht entfremdet werden. Bildung, Erziehung, Umgebung, Berufsarten aber würfeln diese schon von Natur aus bestehenden Unterschiede in einem Grade durcheinander, daß es schwer halten dürfte, auf der weiten Erde auch nur zwei Menschen zu finden, die einander in Fähigkeiten, Gewohnheiten, Neigungen völlig ähnlich sind.

Das alles ist jedoch durchaus kein Hindernis für die Einigung der Menschen, wenn anders die Kraft, die sie zur Einheit verbinden soll, sie richtig zu behandeln und die Gesetze danach einzurichten weiß. Und dies versteht das Christentum, wie die Geschichte zeigt. Während die jetzigen Staaten und Gesellschaftsordnungen alles zu Brei zermalmen und dann zu einem einförmigen Klumpen verschmelzen, hat das Christentum in den Zeiten seiner Weltherrschaft eine *Mannigfaltigkeit* der Gliederung begründet, daß der moderne Mensch darüber nur den Kopf schüttelt, und gleichwohl damit zu stande gebracht, daß die Menschen freudiger und überzeugungsvoller der großen Aufgabe dienten als heute.

Es geht eben von dem Grundsatz aus, daß ein lebendiger *Organismus* aus einer Vielheit von verschiedenen Gliedern bestehen muß[1], und daß gerade in der Freiheit des einzelnen und in der Verschiedenheit unter den Gliedern die Möglichkeit einer ersprießlichen Einigung zum geselligen Leben liegt. Wir werden im vierten Band sehen, wie ein gesunder Gesellschaftsbau allein dadurch gedeihen kann, daß die Eigentümlichkeiten

[1] 1 Kor 12, 4 ff. (*Thom. Aq.*) Reg. princip. 3, 9.

und Beschränktheiten der menschlichen Natur gebührend anerkannt werden. Jene verkehrte Bildung, die aus einem jeden einen Universal- oder einen Idealmenschen machen möchte, ist nicht der letzte Grund unserer sozialen Auflösung. Nur wo sich jeder als ein durch Anlage, Stellung, Beruf in sich abgeschlossenes, aber auch beschränktes Wesen erkennt, da fühlen sich alle aufeinander angewiesen, nicht bloß um selber Nutzen von andern zu ziehen, sondern nach dem arabischen Sprichwort wie Stahl und Stein, indem der an den andern abgibt, was er besitzt, und jener mit dem nützt, was er zu eigen hat. Je natürlicher darum Bildung und sittliche Entwicklung einer Gesellschaft, desto mehr treten auf der einen Seite die selbständigen Eigentümlichkeiten der Individuen und auf der andern die Gefühle für Zusammengehörigkeit aller und für die sozialen Pflichten zu Tage. Wenn aber eine falsche Allerweltsbildung, wie es heute leider geschieht, in jedem einzelnen den Durchschnittsmenschen, den Gesamtausdruck der ganzen Menschheit darstellen möchte, dann ist das Ergebnis davon die Verderbnis der gesunden Natürlichkeit im einzelnen und das Auseinanderfallen der Gesellschaft. Wie farblos und flach ist infolge davon der Charakter der Menschen geworden, wie eintönig Handeln und Denken, wie abhängig ist einer vom andern in Anschauung und Ausdrucksweise, wie formlos gestalten sich Tracht und Schriftzüge, ja selbst die Gesichter! Dafür fehlt es dann aber auch am Zusammenhalten im öffentlichen Leben, an Aufopferungsfreudigkeit, an Widerstandskraft nach außen, an Einheit nach innen.

6. Von dieser Verirrung hat sich das Christentum zu allen Zeiten freizuhalten gewußt. Darum sind ihm auch deren schlimme Folgen erspart geblieben.

Die christliche Religion hat unter allen Religionen und Kulturen allein Anspruch auf den Namen Religion der Gerechtigkeit. Sie kann sich rühmen, daß sie, und sie allein unter

allen, jeder berechtigten menschlichen Eigenheit, jeder Anlage, jedem Bedürfnis Recht widerfahren läßt, daß sie nie eine Kraft der menschlichen Natur auf Kosten der andern bevorzugt, sie vielmehr alle heiligt und im Dienste Gottes verwendet. Dem Fremden erscheinen freilich überall Widersprüche und Einseitigkeiten; wer aber als Sohn im Hause lebt, weiß nur von Harmonie und Universalität.

Die christliche Religion ist ferner die Religion der Gleichheit. Sie bevorzugt kein Volk, kein politisches System, kein nationales Streben, wahrt aber jedem seine Rechte und seine gebührenden Schranken. Sie schätzt die Unabhängigkeit der Völker und die freie Selbstbewegung der Stände und verleiht eben hierdurch den Staaten größere Gesundheit und Dauerhaftigkeit. Sie predigt Zucht der Gedanken und Zartheit des Gewissens, ohne der Kühnheit des Forschens und dem Rechte der Überzeugung Eintrag zu tun. Sie weiß den Stand der Jungfräulichkeit zu erheben, ohne die Ehe zu beeinträchtigen, sie weiß Freiheit und Gehorsam nicht nur zu versöhnen, sondern gerade die wahre Selbständigkeit und Charakterfestigkeit durch den Geist freier Unterwürfigkeit zu schaffen.

Sie ist auch die Religion der Freizügigkeit bei allem lebendigen Zusammenwirken. Wo echtes christliches Leben herrscht, da stehen nicht bloß die Kirchengebäude fast immer offen, sondern auch außer den Kirchen laden Kapellen, Kreuze und fromme Bilder allenthalben zur Andacht ein. Auf den Straßen, mitten in der Einsamkeit des Gebirges, wird die Andacht angeregt und das Mittel zur Befriedigung gewährt. Wie sehr wird für Abwechslung gesorgt durch die heiligen Zeiten, durch immer neue Andachten, Missionen, Prediger! Auf wie verschiedene Weise wurden die Gemüter erfaßt in Bruderschaften, Vereinen, Orden! Jede Abwechslung, fast möchte man sagen, jede Liebhaberei in der Frömmigkeit kann ihren Ausdruck finden

und es sich nach Herzenslust bequem machen, jede ist geduldet, wenn sie nur die andern duldet [1].

Und abermals ist das Christentum die Religion der Weitherzigkeit, denn es ist seinem Wesen nach katholisch. Die Platoniker sagten, die Philosophie sei nicht für den Pöbel, und auch keiner Zubereitung für ihn fähig, nur Gelehrte vermöchten sie zu fassen; sie begnüge sich mit dem Beifall der wenigen, denen ein Urteil zustehe, und fliehe mit Absicht die Menge [2]. Auch unsere Tage haben einen gefeierten Philosophen gesehen, der sich nicht wenig darauf zu gute tat, daß die Menge ihn nicht fasse, und er hat auch in diesem Stück Nachahmer gefunden, die mißgünstig genug waren, andern mit Fleiß die Wahrheit vorzuenthalten. Anders im Christentum. Im Hause meines Vaters, sagt uns sein göttlicher Stifter, sind viele Wohnungen [3]. Da können sich die verschiedensten Charaktere heimisch einrichten, jeder nach seiner Weise, und keiner darf den andern in seiner berechtigten Eigenart stören, solange sich diese mit dem Ganzen verträgt. Von den Straßen und Gassen kommen die Armen und Blinden, die Krüppel und Lahmen herein, hinter den Zäunen und Landstraßen sind sie gesammelt [4], aber auch die Mächtigen der Völker und ihre Könige sind herbeigekommen und die Fürsten, um den Herrn anzubeten [5], und noch immer ist Platz. Alle aber bilden zusammen ein Ganzes, in Eintracht gesammelt; denn wer die Liebe und Duldung verletzt, der gehört nicht zu dieser Gemeine. Es sind verschiedene Tätigkeiten, aber es ist ein und derselbe Gott, der allein alles in allem wirkt; verschieden sind die Berufsarten, aber es ist ein Herr; verschieden die Gaben, aber ein und der nämliche Geist [6], einfach und vielfältig zugleich, beweglich und fest und alle Geister begreifend [7].

---

[1] Bernard., Apolog. ad Guilelm. 4, 8.
[2] Lactant., Inst. 3, 24. [3] Jo 14, 2. [4] Lk 14, 21—23.
[5] Is 60, 11; 49, 7. [6] 1 Kor 12, 4—6. [7] Weish 7, 22 23.

7. Darin liegt die wunderbare Schönheit eines nach christlichen Grundsätzen geordneten Gemeinwesens. Mit Recht sagt Franz v. Baader, daß sich vor einem solchen nur der fürchten könne, der den christlichen Geist nicht kenne[1]. Wir begreifen es zwar leicht, daß der altheidnische, leider wieder zur Weltherrschaft gelangte Staatsgedanke über die Vorstellung erschrickt, jeder Teil des Ganzen habe ein Recht für sich selbst zu beanspruchen[2]. Der Geist des Christentums trägt jedoch kein Bedenken, dem einzelnen seine Selbständigkeit zu wahren, weil er gerade darin die erste Bedingung für eine wahre lebenskräftige Einigung erblickt[3]. Ohne Selbständigkeit der Glieder kann es wohl zu einer Summe oder einer Ansammlung kommen, die durch einen festen Ring von außen zusammengehalten wird, aber nicht zu einem von innen her geeinten Ganzen, zu einer freien, organischen Einheit.

Gerade eine solche ist aber das Ideal der christlichen Gemeinschaft. Deshalb gebraucht die Schrift dafür das Bild vom menschlichen Leibe. Jedes Glied an ihm gehört zum Ganzen. Jedes hat seine eigene Gestalt, seine eigene Kraft, seine eigene Tätigkeit. Und alle zusammen machen den Leib,

---

[1] Erdmann, Geschichte der neueren Philosophie III 2, 627.

[2] So sagt Melander: zwischen christlicher Ethik und sozialer Moral bestehe eine unüberschreitbare Kluft. Für ein Volk, für einen Staat als Ganzes sei die christliche Ethik unbrauchbar, sie sei durch und durch Persönlichkeitsethik, realisierbar nur in Personen und an Personen, höchstens noch in der Gemeinde (Christliche Welt 1903, 80).

[3] Im schroffsten Gegensatz zu Melander sagt Meyer-Benfey: der Gedanke der Individualität sei dem Christentum absolut fremd, weder aus ihm abzuleiten noch mit ihm zu vereinigen; er sei eine spezifisch und charakteristisch moderne Schöpfung (Moderne Religion 188). So hat einer, der das Christentum bekämpfen will, immer die Auswahl: hilft ein Vorwurf nicht, so ist man um den gegenteiligen nicht verlegen. Im vorliegenden Fall liegt offenbar eine grobe Verwechslung von „Individualität" und — „Individualismus" vor.

und jedes übt seine eigene Tätigkeit zum Besten des Ganzen aus. So auch die christliche Gesellschaft. Wären alle das nämliche Glied, wo bliebe da der Leib? So aber sind viele Glieder und doch nur ein Leib. Das Auge kann nicht zur Hand sagen: Ich bedarf deiner Dienste nicht. Vielmehr sind jene Glieder des Leibes, welche die schwächeren zu sein scheinen, die notwendigeren. Wenn ein Glied leidet, leiden alle mit; wenn aber ein Glied geehrt wird, so freuen sich alle mit ihm [1].

In einer solchen Gemeinschaft herrscht auch die wahre Gemeinschaftlichkeit. Wo eine Gemeinschaft nur durch Zwang von außen besteht, muß freilich auch jeder zum Ganzen beitragen. Aber er gibt nur so viel, als er muß, und hält das übrige um so fester an sich, und hört der Druck von außen auf, so sucht er sich loszumachen. Wo aber der Geist der Freiheit und der Selbständigkeit die einzelnen Glieder von innen heraus aneinander fesselt, da ist selbst das, was jeder für sich besonders hat, der Nutzen des Gesamtwesens. Das ist der wahre Kommunismus. Wir können nicht alle alles besitzen, aber wir können an allem Anteil haben, was irgend ein Glied des Ganzen besitzt [2]. Das ist tatsächlich der Fall, wo jedes seine eigenen Gaben ungeschmälert besitzt und ungehindert seine eigene Tätigkeit entfaltet und dabei frei und selbständig den Zwecken der Gemeinsamkeit dient.

8. Daraus ergibt sich die christliche Anschauung von Beruf und Tätigkeit. Bleibe jeder, ist uns gesagt, in dem Beruf, zu dem er berufen ward [3]. Nicht jeder kann jedes, nicht jeder das gleiche in gleicher Weise üben. Darum darf keiner seinen Bruder richten, denn er steht oder fällt dem Herrn, der ihm diese Fähigkeiten verliehen hat. Nur darauf muß er sehen,

---

[1] 1 Kor 12, 12—27.

[2] Petr. Damian., Opusc. 9, de eleemos. praef.

[3] 1 Kor 7, 20.

daß er seinem Bruder nicht zum Anstoß werde, und wie er von sich selber werde Rechenschaft geben können[1].

Unser Glaube macht keinen Unterschied zwischen Stand und Stand. *Jeder Beruf trägt sein Recht in sich.* Es ist keiner besser oder vornehmer, denn jeder benutzt die von Gott gegebenen Gaben, jeder füllt den ihm von Gott angewiesenen Platz aus. Das schließt nicht aus, daß der eine für die Zwecke des Gemeinwohles größeren Nutzen schaffe als der andere. Aber wichtig für das Ganze ist jeder, denn dieses bedarf aller zu seinem Bestand und Gedeihen. Darum schäme sich keiner seines Standes, sondern mit gerechtem Standesgefühl bringe jeder je nach seinen Anlagen, Neigungen und Überzeugungen Früchte zum Nutzen der Gesamtheit, nicht beliebige aus Laune, nicht künstliche durch Nachahmung Fremder, sondern Früchte, wie sie jedes Gewächs trägt, Früchte nach seiner Art, wie Pflicht und Stand und innere Befähigung sie mit sich bringen. Jeder also, wie ihn sein Herz drängt, nicht aus Traurigkeit oder Zwang, denn einen fröhlichen Geber hat Gott lieb[2]. Nur eines steht über allem, daß jeder von der Wahrheit und Berechtigung dessen, was er treibt, im Herzen fest überzeugt sei[3].

9. In diesem Sinne nehmen wir gerade das, was engherzigen Fremden an manchen Völkern, Spaniern, Italienern, Franzosen, und an den mittelalterlichen fast allgemein, so wenig gefallen will, die Unabhängigkeit, die Unbefangenheit, die Selbstständigkeit der Charaktere, als einen Beweis dafür, daß der christliche Geist da, wo er sich ungeachtet so vieler Entstellungen noch einigermaßen erhalten hat, auch die echte Natürlichkeit und die wahre Freisinnigkeit fördert.

---

[1] Röm 14, 4 12 13. [2] 2 Kor 9, 7.

[3] Röm 14, 5. *Franz von Sales*, Philothea 3, 1 36. *Schram*, Theolog. myst. § 350 355 377 474. *Pinamonti*, Führer der Seelen, Kap. 9.

Wenn wir die Urteile unserer Kulturhistoriker über das Mittelalter, unserer Reisenden über das Leben der Südländer in Betracht ziehen, so müssen wir immer wieder in Goethes Klage einstimmen, daß es so wenig natürliche Menschen gebe, so wenige, welche die unverfälschte Menschlichkeit begriffen. Deshalb ist uns aber auch die Selbständigkeit und die Mannigfaltigkeit der Charaktere unbegreiflich, welche jede Zeit und jede Gesellschaft kennzeichnet, wo diese vom Christentum befürwortete Unabhängigkeit der Individualität so recht zum Ausdruck gekommen ist. Davon kann wahrhaftig keine Rede sein, daß erst die Renaissance, wie man jetzt allgemein behauptet, das Individuum entdeckt und aus der Knechtung unter die Gemeinschaft befreit habe. Diese Zeit hat den ungesunden Individualismus großgezogen. Die Individualität aber war selbständiger in den früheren Tagen. Daher der große Unterschied jener Tage und der unsrigen. Sicher ist es nicht immer gerade Haß gegen das christliche Leben, was unserer Zeit so große Schwierigkeit verursacht, das Mittelalter richtig zu beurteilen. Oft liegt der Grund in nichts anderem, als in der Verschiedenheit der Charaktere von damals und von jetzt. Was Tiberius, freilich in einem ganz andern Sinn, von Curtius Rufus sagte, er scheine ihm aus sich selbst geboren zu sein[1], das kann man von jedem Charakter des Mittelalters sagen. Das aber macht uns jene Zeit so fremd. Wir sehen heute immer nur auf andere. Was tun diese? Was werden jene dazu sagen? Das sind die Gesichtspunkte, wonach wir unser Urteil und unsere Handlungsweise einrichten. So leben wir im ewigen Kampf zwischen der leidigen Menschenrücksicht und unserem Gewissen und verderben unsern Charakter, weil wir uns nur nach dem richten, was andere billigen und tun. Da können

[1] Tacitus, Annal. 11, 21.

wir freilich Zeiten und Geschlechter nicht verstehen, wo der entschiedene Christ nur seiner eigenen Natur und seinem Gewissen folgte.

Ohne allen Zweifel würde aber die menschliche Natur besser fahren, wenn wir in diesem Stück das Leben der Alten befolgten, d. h. ohne Rücksicht auf andere nach unserer eigenen Natur lebten. Dazu will uns der christliche Geist anleiten. Der hl. Franz von Sales billigt es nicht einmal, wenn man von Freunden, Gatten, Eltern aus Liebe kleine Mängel annehmen wollte, und tadelt die Freunde des hl. Basilius, die ihn so verehrten, daß sie den Gang, die langsame Sprache, den zerstreuten sinnenden Ausdruck des großen Mannes nachahmten [1].

Und das mit Recht. Das sittliche Leben soll ein Kunstwerk sein. Jeder, der nach Tugend strebt, muß sein eigener Künstler werden. Zwar sind nicht alle so befähigt, daß sie ohne irgend eine Vorlage ein Bild zu entwerfen vermöchten. Aber damit ist nicht gesagt, daß sie es einfach kopieren sollen. Im sittlichen Leben kann keiner aus eigener Kraft vollkommen werden und keiner des Vorbildes solcher entbehren, die es zur Vollkommenheit gebracht haben. Gerade dadurch erreichte der große hl. Antonius eine so hohe Stufe, daß er nie einen trefflichen Mann sah, den er nicht nachzuahmen suchte [2]. Aber er ahmte ihn nach in seiner Weise. Und so muß jeder tun.

Man kann nicht von allen alles nachahmen, auch nicht von den Heiligen. Vieles würde an diesem affektiert, ja als Fehler erscheinen, was bei jenem bewundernswert ist. Darum kann einen zwar jede Tat eines vollkommenen Mannes beschämen und zur Nachahmung begeistern, aber man muß die eigenen Kräfte, die Natur und Stellung erwägen und erst so,

---

[1] Franz von Sales, Philothea 3, 22.
[2] Athanas., Vita S. Antonii 1, 6 (Bolland.).

wenn auch immer unter Hinblick auf vollkommenere Musterbilder, sich selbständig zu vervollkommnen suchen.

Das vor allem ist gemeint, wenn es heißt, das Leben des Menschen solle ein Kunstwerk sein. Wenn einer auch nur eine Ader zum Künstler in sich trägt, so läßt er es nicht beim sklavischen Nachahmen bewenden. Ohne daß er es weiß, wird bei ihm die Nachbildung der Landschaft oder der Gesichtszüge, die er getreu nach der Natur auf die Leinwand überträgt, zum Original. Jeder, der den Pinsel des Meisters kennt, findet darin die Züge seines Geistes, denn er hat ihr den Stempel seiner persönlichen Auffassung, das Gepräge seines Geschmackes aufgedrückt. So müssen auch wir unsern sittlichen Vorbildern folgen. Wenn wir sie aus wahrer Überzeugung und unserem Gewissen gemäß in uns nachgestalten, wird dasselbe Urbild in jedem andere Züge aufweisen, dafür aber auch in jedem zu einem natürlichen, selbständigen, lebendigen Kunstwerke werden.

Tausende von Sternen groß und klein glänzen am Himmel des christlichen Lebens. Alle haben nach einem Vorbilde geschaut, alle sich nach ihm gebildet, und jeder ist doch sein eigenes Original, keine bloße Kopie[1]. Gregor von Nazianz, Basilius der Große, Gregor von Nyssa, die drei großen Kappadozier, so innig verbunden durch Freundschaft, so eng verwandt durch Beredsamkeit und Gelehrsamkeit, so vollendet im Kampf gegen dieselben Gegner, durch Teilnahme am gleichen Leben, und dennoch welch selbständige, markige Gestalten, jeder eine neue Welt! Da ist Ephräm, die verkörperte Furcht vor dem Gerichte Gottes; Dominikus, die lebendige Heiterkeit des christlichen Geistes; Vinzenz Ferrerius, der nichts als das schreckliche Weltende, Franz von Sales, der nur die Milde Gottes zu verkündigen weiß. Da ist Seuse, einzig Lieb und

[1] Petr. Damian., Opusc. 9, de eleemos. praef.

Leid der Liebe; Augustin, einzig Licht und Feuer; Thomas von Aquin, einzig Gelehrsamkeit und Scharfsinn. Da ist Paul der Einsiedler, der in seiner Wüste ausschließlich an sich denkt, und Vinzenz von Paul, der inmitten von tausend Bedürftigen an alle denkt, bloß an sich nicht. Und alle sind echte, ganze Schüler und treu getroffene Nachbilder des einen gleichen Meisters und Vorbildes und alle selbständige Vertreter des christlichen Geistes, alle Beispiele dafür, bis zu welcher Höhe die menschliche Natur geführt werden kann, wenn sie wahr und beharrlich unter dem Beistande der Gnade vervollkommnet wird.

10. Jeder muß seinem besondern Beruf, jeder seiner eigentümlichen Naturanlage leben. Nur so wird einer ein wahrer und ganzer Mensch, wenn er sich innerhalb des Kreises, den ihm seine Kraft und seine Aufgabe anweist, zu vollenden sucht. Keiner kann alles in einem sein. Es wäre das unfehlbare geistige und sittliche Verderben, wollte jeder jeden in jedweder Auszeichnung nachahmen. Darum ist sehr zu fürchten, daß unsere Erziehungsweise, die aus den Kindern schon Alleswisser und frühreife, fertige Männer und Frauen schaffen will, ihr Ziel völlig verfehle, die geistigen Kräfte verkümmere und die sittlichen ersticke.

Es ist aber nicht bloß unmöglich, sondern auch unnötig, daß einer, der zur Vollendung gelangen will, alle dem Menschen überhaupt möglichen Vollkommenheiten in sich auszubilden suche. Es kann einer gar wohl ein vollendetes Ganze sein, ohne daß er alles in allem ist. Das ist nur einer: der, welcher die Unermeßlichkeit der Gottheit mit der Menschennatur verband[1]. Allen übrigen muß es genügen, daß sie ihren besondern Teil ganz und vollkommen zu veredeln suchen. Und es genügt auch dazu, daß sie dennoch etwas Ganzes

[1] Kol 3, 11.

werden. Denn in dem unteilbaren lebendigen Menschenwesen hängen alle Anlagen und Gaben miteinander zusammen. Wo immer die eine Kraft in rechter und natürlicher Weise und nicht absichtlich auf Kosten der übrigen angewendet wird, da veredeln sich mit ihr auch die übrigen. Daher lehren die Väter und Theologen der Kirche, daß alle Tugenden miteinander zusammenhängen[1]. Wer eine übt, vorausgesetzt daß er sie wahrhaft und in vollkommener Weise übt[2], der übt immer zugleich auch andere. Wer eine besitzt, besitzt stets deren mehrere. Indem die Heiligen sich eine vollkommen aneignen, erreichen sie auch die übrigen[3]. Daher sagt Freidank ganz richtig und schön:

Der Tugend stets gesellt sich Tugend,
Wie Jugend gern sich hält zur Jugend[4].

Daraus folgt, daß einer, um vollkommen zu werden, durchaus nicht alle Tugenden zu üben braucht. Es genügt erstens daß er jene übe, die ihm seine Natur, sein Beruf und Stand, seine Versuchungen, seine äußeren Verhältnisse nahelegen, und daß er zweitens diese mit der Vollkommenheit erfülle, die ihm möglich ist. Ebenso ist es ganz gleichgültig, in welchem Stand und Beruf einer lebt. Es ist kein Stand ein Hindernis für die Tugend, vielmehr jeder ein Mittel zur Vollkommenheit, wenn man nur anders seine Beschwerden vollkommen erträgt und seinen Obliegenheiten vollkommen gerecht zu werden sucht.

Die Kirche zählt unter ihren Heiligen nicht bloß beschauliche Mönche, Missionäre und Bischöfe, Jungfrauen und Nonnen,

[1] Augustin., Trin. 6, 4, 6; Ep. 167 (29). Greg. M., Moral 22, 2; Ezech. 2, 10, 18. Thomas 1, 2, q. 65, a. 1; q. 73, a, 1.

[2] Philipp. a S. Trin., Theol myst. II, tr. 2, d. 3, a. 3 (1874, II 234—238). Ioa. a S. Thoma, Curs. theol. V, d. 17 a. 2, d. 2.

[3] Ambros., Luc. 5, 63.

[4] Freidank 52, 18 f. (Bezzenberger 114.)

die ihr ganzes Leben ausschließlich dem Streben nach Vollkommenheit geweiht haben; sie verehrt auch solche, die in wahrhaft natürlicher und echt christlicher Art ihre menschlichen Fähigkeiten ausgebildet und einem weltlichen Beruf gelebt haben, Gelehrte, Staatsmänner, Künstler. Niemand wundere sich darüber. Ist es ja eine Grundanschauung der christlichen Religion, daß alle, die ihre natürlichen Gaben vollkommen entwickeln, nicht bloß vollkommene Menschen, sondern auch Musterbilder für die Christen sind. Übt ein solcher auch seine besondern christlichen Pflichten — die übrigens zu den menschlichen so vieles nicht hinzufügen und sie nur näher bestimmen[1] — in rechter christlicher Gesinnung mit ebenderselben Treue und Vollendung, so erkennt sie ihm auch den Preis eines vollendeten Christen, eines wahren Heiligen zu.

Umgekehrt hat sicher auch nie einer als vollkommener Christ oder gar als Heiliger Anerkennung gefunden, der in der Übung seiner Pflichten als Mensch schuldbar Lücken eintreten ließ. Jene ehrwürdigen christlichen Frauen, Nonna, Makrina, Anthusa, Monika, die selbst einem Libanius den staunenden Ruf entlockten: Was für wunderbare Frauen doch diese Christen haben! sie schienen, solange sie auf Erden weilten, nur für ihre Kinder und für ihre Familien zu leben, und gerade dadurch wurden sie Heilige. Das Leben eines Fra Angelico und Ximenes, eines Thomas Morus und Gottfried von Bouillon, eines Ludwig des Heiligen, eines Mabillon und so vieler andern beweist, daß Gelehrsamkeit und Ritterlichkeit, daß Berufstreue in jedem Stand nicht bloß dem Christentum nicht Feinde schaffen, sondern daß sie da, wo sie als echt menschliche Tugenden geübt werden, zugleich auch die Grundlage für wahre christliche Vollkommenheit bilden.

---

[1] Thomas 1, 2, q. 94, a. 3; q. 99, a. 3 ad 2; q. 100, a. 1; q. 106, a. 1 ad 2.

11. Manche stoßen sich an den Schwachheiten und Menschlichkeiten im Leben unserer Heiligen. Noch lieber ziehen es andere mit Triumph ans Licht, wenn sie im Wandel eines armen Christen einen menschlichen Fehler entdeckt haben. Da sehe man es ja, heißt es dann, daß die Religion notwendig zur Verkümmerung des menschlichen Wesens führe. Gerade das Gegenteil ist Wahrheit. Eben diese Menschlichkeiten im Leben unserer Heiligen zeigen, daß es falsch ist, zu behaupten, die Religion sei die geschworene Feindin der Natürlichkeit. Nie zerstört die Gnade die Natur, nie eine echte Frömmigkeit die natürlichen Neigungen, nie die göttliche Liebe die wahrhaft menschlichen Triebe. Auch der Christ bleibt Mensch. Noch mehr: gerade er sucht ein ganzer Mensch zu sein, und er hat am wenigsten Grund, sich dessen zu schämen, ja allein ein Recht, sich darob zu rühmen.

Jeder unserer heiligen Schriftsteller schreibt unter dem Einfluß des Heiligen Geistes, und jeder schreibt seinen eigenen Stil. Jeder unserer Heiligen ist ein Werkzeug der Gnade, und jeder sein eigener Charakter. Was ist doch unser Paulus für eine eigengeartete Persönlichkeit! Unter allen Menschen von Anfang bis zu Ende ist keiner denkbar, der diesen Paulus wieder nachbilden könnte. Erst ein Wüterich, nun ein beharrlicher Eiferer. Zuvor lechzend nach fremdem, jetzt verschwenderisch mit dem eigenen Blut. Unabhängig von jedem und dabei jedermanns Diener, ein strenger Vater mit der Rute, und doch wird keiner schwach, ohne daß nicht auch er schwach würde[1]. Und bei aller ungebrochenen, aber veredelten Menschlichkeit ein ganzer Mensch, ein vollkommener Heiliger, der eben deshalb einst mit Recht von einem der zwölf Throne aus nicht bloß über die zu Gericht sitzen wird, welche seiner christlichen Predigt Ohr und Herz erschlossen, sondern auch über die, welche

[1] 1 Kor 9, 19; 4, 21. 2 Kor 11, 29.

sie zurückgewiesen haben und damit auch hinter ihrer rein menschlichen Aufgabe zurückgeblieben sind. Und neben ihm wird der Adler unter den Aposteln sitzen und richten, der Liebesjünger, und zwischen ihnen beiden Petrus, ihr Fürst und Haupt, an Schwäche und Stärke größer als sie, alle drei durch ihre Eigentümlichkeiten voneinander verschieden und doch alle vollendet als Menschen, vollendet als Heilige, einander gleich an Herrlichkeit. Lassen sich größere Gegensätze in schönerem Vereine denken?

Auf dem Berg der Verklärung erscheint der Herr inmitten von Moses und Elias. Beide leuchten in gleichem Glanz, beide treten dem Heiligen der Heiligen gleich nahe: der erste der sanftmütigste aller Menschen[1], der andere der Feuersohn, der durch Feuer vom Himmel die unglücklichen Boten auffressen ließ, als sie ihm unehrerbietig entgegentraten[2]. Millionen umringen dort oben den Thron des Lammes, nach dem sie sich alle gebildet haben, alle einmütig, aber nichts weniger als einförmig. Nicht bloß daß sie einander an Heiligkeit übertreffen. Das wäre nur ein Unterschied des Grades, aber nicht der Eigenschaften. Sondern das ist das merkwürdige, daß sie alle auf andere Weise und durch andere Vorzüge heilig geworden sind[3], mitunter in großem Gegensatz zueinander.

In allen war derselbe Geist, aber die Mittel, die sie gebrauchten, um ihn auszubilden, waren so verschieden wie ihre Naturen. Was für ein sonderbarer Mensch ist dieser Hilarion! Ein schreckliches Bußgewand ist das einzige, was er an seinem abgehärteten Leibe trägt, und niemals wäscht er es, bis es in Stücken von seinen Gliedern fällt. Denn an einem Büßer, meint er, sei Zierlichkeit vom Übel[4]. Und dennoch heften sich Tausende an seine Fersen und folgen ihm von Wüste zu Wüste,

---

[1] Nm 12, 3. [2] 2 Kg 1, 12.
[3] Bernard., In f. Omn. Sanct. s. 5, 1.
[4] Hieronym., Vita Hilarion. 10 (Vallarsi II 17).

von Insel zu Insel, so oft er auch vor ihnen flieht. Denn durch sein vernachlässigtes Äußere hindurch fühlen sie den wunderbaren hohen Geist, der ihn beseelt und der ihn alle äußere Zier mit dem Apostel gleich Staub erachten läßt[1].

Dieses eigenartige Verhalten des wunderlichen Mannes ist sicher eine Ausnahme unter den Heiligen, eines von jenen Beispielen, von denen man sagt, daß sie mehr zum Bewundern als zum Nachahmen seien. Wir wollten es aber nicht übergehen, damit es uns die wichtige Lehre vorhalte, daß man selbst über eine Handlungsweise, die man für seine Person nicht billigen kann noch weniger nachahmen dürfte, nicht gleich den Stab brechen soll. Man muß jeden aus sich selber heraus und sein Benehmen nach seiner Eigenart beurteilen. So wird vieles an einem einzelnen begreiflich und entschuldbar, wenn es gleich an keinem zweiten zu dulden wäre. Es ist auch kaum ein Heiliger, der in diesem Stück Hilarion gefolgt wäre. Erst Benedikt Labre hat dem Zeitalter der Pompadour eine neue Auflage von ihm vor Augen gestellt, und das war gut.

Sonst aber darf man sagen, daß die Heiligen mehr oder minder Sorge auch für äußerlichen Anstand trugen. Katharina von Siena gab sogar ihr Bußkleid auf, weil sie fürchtete, nicht reinlich genug sein zu können. Sie glaubte, der Herzensreinheit müsse Reinlichkeit und Ordnung im Äußern entsprechen[2]. Philippus Neri haßte alle Unordnung und allen Schmutz, zumal an den Kleidern[3]. Die hl. Teresa war bei aller Armut sogar auf Nettigkeit und Zierlichkeit bedacht[4]. Noch an ihrem Sterbetag nahm sie mit Dank reine Wäsche an[5].

---

[1] Phil 3, 8.

[2] Raymund. Cap., Vita S. Cathar. Sen. 1, 3, 61 (Bolland.).

[3] Barnabaeus, Vita S. Phil. Ner. 21, 276 (Bolland.).

[4] Ribera, Vita S. Teres. 4, 1, 8 (Bolland.).

[5] Bolland., Comment. in vit. S. Ter. 1009. Vgl. hierzu Rösler, Kardinal Johannes Dominici 22.

So lehren uns die Heiligen durch die Tat, was sie uns mit Worten raten, das Regelmäßige und das Außerordentliche an den Menschen zu unterscheiden, das erste nachzuahmen, das letzte zu bewundern. Würden wir ihre Taten so betrachten, so würden wir leichter jene Selbständigkeit des Charakters und dazu jene Festigkeit und Klarheit des Urteiles lernen, die uns befähigte, in jedem Fall, ob nun gewöhnlich oder ungewöhnlich, das Richtige für uns zu treffen. Das Regelmäßige lehrt Dominikus, indem er den Glaubensboten rät, nicht mit weltlichem Pomp, sondern in apostolischer Armut auszuziehen wenn sie den Glauben predigen[1]. Das Außerordentliche tut Otto von Bamberg aus eigener Überzeugung und aus Eingebung des Heiligen Geistes, da er mit glänzendem Gefolg und reichem Schmuck hingeht, um dem Glauben ein neues Land zu erobern. Er verschmäht den Prunk nicht, weil er weiß, daß die Pommern, denen er predigen will, die Armut verachten und aus dem Mund eines Armen das Evangelium nicht annehmen würden[2]. Beide verehrt die Christenheit als Heilige. Aloysius[3] und Elladius[4] sehen nicht einmal die Zelle, in der sie wohnen, und Bernhard reitet einen Tag am Genfer See entlang, ohne ihn zu bemerken[5], so versunken sind sie in die Anschauung Gottes in ihrem Innern. Der Geist des hl. Benedikt aber lehrt seine Jünger die schönsten Stellen für ihre Klöster aufsuchen, um durch den Anblick der schönen Natur das Herz zum fröhlichen Dienst Gottes zu begeistern.

Jeder handelt aus Gründen, jeder nach seiner Überzeugung und nach seinem Gewissen, und darum jeder mit Recht. So heben sich leicht die Gegensätze auf und dienen einem gleichen

[1] Theodoric. de Apolda, Vita S. Dominici 1, 2 (6), 29 30.
[2] Ebbo, Vita S. Ottonis 2, 1, 39 40 43.
[3] Cepari, Vita S. Aloys. Gonz. 2, 1, 128.
[4] Vitae Patrum 5, 4, 16.
[5] Gaufrid., Vita S. Bernardi 3, 2, 155 (Bolland.).

Zweck. Petrus Damiani und Gregor VII., die untrennbaren Waffenbrüder im gleichen Kampfe durch ihr ganzes Leben und doch in Charakter und Anschauung so verschieden, daß der erste, naiv den gegenseitigen Widerspruch in ihrem Wesen bezeichnend, Gregor nur seinen heiligen Satan zu nennen liebt[1], die Gesellschaft der Heiligen, die in innerer Vereinigung die heilige Stadt und von ihr aus die Welt nach dem großen Sturm des 16. Jahrhunderts umgestalten, der eiserne Pius und die ewig zu Spaß geneigten Philippus Neri und Felix von Cantalicio, der strenge Karl Borromeo, der kindlich unschuldige Aloysius Gonzaga und sein ernster Vater Ignatius, nicht zu vergessen Sixtus V., den furchtbaren Wiederhersteller der öffentlichen Ordnung, den großen Politiker, — wie wäre es möglich, größere Gegensätze mit kürzeren Worten zu bezeichnen! Wie sollten wir schärfer ausgeprägte Charaktere finden, unabhängiger voneinander, gemäß der eigentümlichen Naturanlage selbständiger entwickelt und dabei doch alle untereinander enger in einem Wirken und einem Geiste verbunden!

12. Allein wenn ich von solchen Dingen rede, höre ich immer den Seufzer: Ach, die Heiligen! Ja, das waren eben Heilige!

Gut, es waren Heilige. Aber waren sie nicht auch Menschen? Und sind das nicht auch wir? Dann wäre wohl die Frage besser am Platz: Wie sind sie denn Heilige *geworden*? Und wie werden überhaupt Heilige? Und wie können auch wir zu Heiligen werden?

Es ist zum Verwundern, welch sonderbare Vorstellungen die Welt von den Wegen hat, die zu diesem Ziele führen, und welch komplizierte Maschinen mitunter solche ersinnen, die nach ihm Verlangen tragen. Nur das ist nicht zu verwundern, daß sie dabei sich und die Frömmigkeit verdächtig machen, ohne

[1] Petr. Damian., Ep. 1, 16; vgl. 1, 11.

gleichwohl ihren Zweck zu erreichen. Und doch führte ein so einfacher Weg so sicher zu ihm hinan!

Darum nochmal: Wie werden auch wir Heilige werden? Antwort: Wenn wir ganze, natürliche Menschen werden wie jene, d. h. wenn wir uns geben als das, zu was uns unser Schöpfer gemacht wie sie, wenn wir uns entwickeln wie sie, unserer natürlichen Anlage gemäß. Nicht durch blinde Nachahmung anderer, die unsere Fähigkeiten und unsern Beruf nicht haben, sondern so erreichen wir dieses Ziel, daß jeder nach seiner Art, jeder nach seinen Gaben, jeder innerhalb der Grenzen, die seine Pflicht und seine Stellung ihm zuweisen, sich zu vervollkommnen sucht, ohne sich darum zu kümmern, wie es andere treiben, ohne über andere zu richten, weil sie eine andere Weise für besser finden.

Warum sind heute die Heiligen so selten geworden, daß die Welt schon glaubt, ihr Geschlecht sei ausgestorben? Darum, weil es so wenig Menschen gibt, die es verstehen und die den Mut haben, natürlich zu sein. Gebt uns wieder einfache, wahre, natürliche Menschen, und wir werden auch heute noch mit Hilfe der Gnade aus ihnen Heilige bilden, wenn sie anders schon ohne Gnade natürliche, ganze Menschen geworden sind.

Und noch eine Frage: Warum haben wir so wenige Menschen, ich meine, ganze Menschen? Antwort: Weil wir keine Heiligen mehr haben. Die Unvollkommenheit ist Krankheit der Natur. Tugend ist Gesundheit der Natur. Christliche Vollkommenheit und Heiligkeit ist allerdings mehr als bloße Natur, aber sie ist auch vollkommene Natur. Gebe Gott uns Heilige, und die Welt wird wieder das Wunder schauen, an das sie fast am wenigsten glaubt: ganze, wahre, natürliche Menschen.

Achtzehnter Vortrag.

Ecce homo.

1. Zu den größten Tröstungen, zu den reinsten Freuden des Lebens gehört es, wenn man in dieser Welt der Unvollkommenheit mit einem Menschen zusammenkommt, von dem man nicht hinweggehen kann ohne den Vorsatz, besser zu werden. Es ist selten, sehr selten, daß man einen findet. Aber dank der Gnade Gottes, es gibt deren. Wer nie das Glück hatte, einen zu treffen, der ist bedauernswert. Denn er weiß nicht, wie schnell ein kurzes Wort aus einem wahrhaft frommen und innerlichen Gemüte die Niedergeschlagenheit aufrichtet, die Finsternis der Seele erhellt, Begeisterung für alles Gute und Edle wachruft und scheinbar unüberwindliche Schwierigkeiten niederschlägt.

Und wie oft könnten wir solche Wohltäter brauchen! Wie oft gibt es Augenblicke, wo uns die Welt unter den Füßen zu schwinden droht! Wir bemühen uns vergebens, Trost im Leiden, Kraft zum Opfer, Sieg über die Leidenschaften aus eigener Erwägung oder aus Büchern zu schöpfen. Unser Verstand ist wie umnachtet, der Wille wie betäubt, alle Kraft geschwunden. Wir sind wie der Vogel, dem der geöffnete Rachen der Schlange entgegengähnt, wir wollen die lähmende Macht abschütteln, aber alles Bemühen ermattet uns nur. Bloß der Blick in ein Freundesauge, bloß die Mitteilung dessen, was uns quält, an ein fühlendes Herz, bloß das feste Wort eines teilnehmenden überlegenen Menschen vermag uns

zu erheben, und ruhig gehen wir von dannen, getrost neuen Kämpfen und Prüfungen entgegen.

Auf wissenschaftlichem Gebiet glückt es zwar manchmal einem ausnehmend begabten Geiste, daß er ohne Hilfe eines Lehrers zu bedeutenden Fortschritten gelangt. Aber auch dort sind Autodidakten eine seltene Ausnahme, und von mancherlei Mängeln und Einseitigkeiten werden sie nie frei. Im sittlichen Leben aber sind sie unmöglich. Zu groß sind die Gefahren der Verirrung, zu viel der Schwierigkeiten, als daß einer ohne Hilfe einer Stütze sicher gehen und nicht ermüden sollte. Wehe dem, der hier klug ist in seinen Augen! Wehe dem, der allein ist![1] Auf den Wegen des inneren Lebens kommen auch über den Stärksten Stunden gefährlicher Schwäche, über den Weisesten Augenblicke völliger Ratlosigkeit. Hier bleibt keinem die Erfahrung erspart, daß er Mensch ist, darum angewiesen auf Unterstützung durch *seinesgleichen*.

2. Aber wenig ist uns gedient, wenn dieser Lehrer nicht von der Art ist, daß das *Beispiel* mit seinen *Reden* in schönem Einklang steht. Weit mehr als das Wort gilt uns die Tat dessen, nach dem wir uns richten sollen. Im Augenblick, da wir um Rat fragten, was tun, um aus unserer Halbheit, aus unserer Leidenschaftlichkeit herauszukommen, schien uns allerdings sein Wort überzeugend. Wir verließen ihn mit dem festen Entschluß, uns nun Gewalt anzutun. Aber nur kurze Zeit, und unser Verstand beginnt wieder zu zweifeln, unser Wille zu zagen, ob es auch möglich sei, nach seinem Worte zu leben. Was soll uns jetzt noch helfen?

Eines auf jeden Fall, aber auch nur dieses eine: es muß aller Zweifel schweigen und alles Bedenken schwinden, sobald wir von ihm selbst im Werke geübt sehen, was sein Mund gesprochen hat.

---

[1] Spr 3, 7. Prd 4, 10.

Was aber sollen wir erst von jenen sagen, welche hohe Lehren nicht fassen? Ihnen ist das Beispiel ihr Einziges und Alles.

Indes, hier sind zuletzt alle gleich. Für jeden, gebildet wie ungebildet, sind Worte zwar überzeugend, doch nur das Beispiel reißt zur begeisterten Nachahmung hin.

Darum ist es für den Meister nicht hinreichend, daß er das Wahre finde und das Gute lehre, er muß es auch zur Annahme unter den Menschen bringen. Hierzu jedoch ist Sagen so gut wie nichts, Tun aber alles. Menschen von mittelmäßiger Sittlichkeit haben vortreffliche Lehren vorgetragen; haben sie aber auch viel genützt? Andere waren Heilige für ihre Person, sie mochten aber nicht den Lehrer spielen. Nichtsdestoweniger haben sie Hunderte umgewandelt und gebessert. Der Preis aber gebührt hier dem, der mächtig in Werk und Wort nichts lehrt, als was er zuvor selber geübt hat: das ist der wahre Lehrer, ihm ist leicht folgen. Denn also sagt der Dichter:

Ein jeder folget gern dem Mann,
Der besser ist zu sehen an
Als bloß zu hören. Das ist der,
Der also hat der Zühte Lehr',
Daß er nach seiner Rede gut
Noch besser, als er spreche, tut[1].

3. Wir leugnen nun nicht, daß, wenn wir auf die Worte sehen, die Lehren mancher Alten bestechend wirken. Die stoische Ethik zumal hat mit ihren hochtönenden Worten nicht wenige wie bezaubert. Jedoch sind ihre Vorschriften, abgesehen davon, daß sie dem Menschen ein unerträgliches Joch aufbürden, in Wirklichkeit nie zur Ausführung gekommen. Die Stoiker mußten selber gestehen, daß keiner der großen Männer, die sie vor allen verehrten, das Ebenbild ihres Weisen verwirklicht

[1] Thomasin v. Zerclaere, Der welsche Gast 647 ff.

habe, nicht Sokrates, nicht Antisthenes, nicht Fabricius, nicht Curio, nicht Cato, weder Zeno noch Kleanthes noch Chrysipp [1]. Wie diese Schule, so die übrigen alle. Darum konnte Cicero im Namen aller sagen: Wir besitzen vom wahren Recht und von der echten Gerechtigkeit kein greifbares und gut getroffenes Musterbild. Was wir haben, sind bloße Schatten und Umrisse, und wenn wir nur wenigstens diesen folgten! [2]

Bedauernswerte Menschen diese Heiden, denen doch vielfach ein edles Streben nicht abgesprochen werden kann, daß sie unausführbare Lehren hatten und keine Vorbilder dafür, wie man leben solle! Doch was sage ich: keine Vorbilder? Gut für sie noch, wenn sie keine gehabt hätten! So aber glaubten sie an Götter, die vielleicht ausnahmsweise eine schöne Tat auf hundert Verbrechen übten, im besten Fall unentschieden zwischen gut und bös standen. Von diesen ein Vorbild des Guten zu entnehmen, wäre unmöglich gewesen. Man mochte wohl aus Furcht vor ihrem Zorn vermeiden, das im Werke zu vollbringen, was sie sich ungestraft erlauben durften, aber aus Liebe zu ihnen, aus Ehrfurcht vor ihnen die Lust zur Sünde zu zähmen oder Gutes zu tun, das konnte niemand in den Sinn kommen [3]. Menschen sah man an ihnen in der ganzen Erniedrigung der Sinnlichkeit, Menschen, die von den Sterblichen mit strengen Strafen das Gute forderten, über das sie sich selber ohne Scheu hinwegsetzten, Menschen, deren Beispiel, deren Verführungskünsten kaum zu widerstehen war, nur keine höheren Wesen, welche Andacht forderten [4]. Die armen Menschen aber, oft besser als ihre Gottheiten, waren in Verlegenheit, wem sie folgen sollten, dem schlechten Beispiel

[1] Diog. Laert. 7, 91. Plutarch., Prof. in virt. 2. Cicero, Lael. 5, 18; Off. 3, 4, 16. Seneca, Const. 7, 1.

[2] Cicero, Off. 3, 17, 69.

[3] Vgl. Nägelsbach, Nachhomerische Theologie 317 f.

[4] Vgl. ebd. 44—58.

ihrer Götter oder den guten Gesetzen und ihrer eigenen besseren Vernunft.

Unter den Menschen aber konnten die Heiden ebenfalls kein Musterbild erwarten. Es war, wir müssen gerecht sein, bei dem Zustand ihrer tatsächlichen Erkenntnis von gut und bös, von wahr und falsch jedem unmöglich, zu wahrer, zu nachahmungswürdiger Vollkommenheit voranzudringen. Neben vielen Ansichten, welche den Menschen unter seine Würde hinabziehen mußten, neben manchen, welche aus Verkennung seiner Natur Unmögliches von ihm begehrten, hatte das Heidentum zwar auch nicht wenige Lehren des Guten, die vor der Wahrheit bestehen. Aber es waren zerrissene Glieder, hier ein verstümmelter Rest des Guten im Volksglauben, dort eine verkümmerte Wahrheit in einem religiösen Brauch. Dieses lehrte dieser Philosoph und jenes jener. Ein Ganzes entstand aus allen diesen Bruchstücken nicht, denn es fehlte ihnen an jeglichem Zusammenhang.

So war im Heidentum ein lebendiges Vorbild der Tugend, das die volle sittliche Verpflichtung und Befähigung des Menschen anschaulich zum Ausdruck gebracht hätte, ein Ideal, an dem sich andere zur Nachahmung begeistern konnten, nicht vorhanden, ja nicht einmal möglich.

4. Das Christentum hat sich nun aber zur Aufgabe gesetzt, ein vollkommenes Leben zu lehren und den Menschen nicht durch Worte, sondern durch die Tat zur Vollendung zu führen.

Zu diesem Zweck mußte es eine dreifache Aufgabe erfüllen.

Fürs erste mußte es alles, was sich bisher Wahres und echt Menschliches in der Welt fand, ungeschmälert bestehen lassen. Eine Religion, welche auf den Ruhm der Wahrheit Anspruch erhebt, darf nicht Neues um jeden Preis schaffen wollen. Nach diesem Ruhme geizen Menschensatzungen und Menschensysteme. Sie streben häufig nicht danach, selber die

Wahrheit zu finden, sondern sie sind schon zufrieden, wenn sie nur gezeigt haben, daß keiner die Wahrheit habe. Das Rechte kümmert sie wenig, sie kitzelt nur das Lob der Neuheit. Nicht so die Religion der Wahrheit. Wenn sie sich als diese bewähren soll, so darf sie keinen, auch nicht den unbedeutendsten Keim des Wahren verwerfen, den sie irgendwo vorfindet. Denn würde sie ihn nicht achten und etwas anderes an seine Stelle setzen, so würde sie damit beweisen, daß es ihr nicht um die Wahrheit zu tun sei. Die christliche Religion hat aber neidlos, ja freudig alles Wahre und Gute, das sie auf der Welt antraf, aufgenommen, mochte es kommen von wem immer, und mochte es noch so unbedeutend sein. Sie hat es aufgenommen selbst auf die Gefahr hin, daß man das zu ihren Ungunsten ausbeute, als sei sie selber nur die Nachahmung fremder Weisheit. Damit allein schon hat sie sich als Eiferin für die Wahrheit erwiesen.

Fürs zweite durfte sie nicht bloß einzelne Stücke der Wahrheit sammeln, sondern sie mußte die ganze Wahrheit bringen. Wir reden hier nur von der natürlichen Wahrheit, aber von dieser im weitesten, besonders auch im sittlichen Sinne. Von der übernatürlichen Religion werden wir anderswo handeln. Wer nun aber dem Menschen die ganze Wahrheit, von der sein Leben und seine Bestimmung abhängt, kundmachen will, muß sich über drei Fragen klar aussprechen: Wie steht es mit der Natur? Was ist es mit dem Übel? Was soll der Mensch mit sich selber machen?

Auf die erste Frage sagt fast das ganze Altertum: Die Natur mit all ihren Freuden und Gütern ist dazu da, damit der Mensch in ihr aufgehe oder sie ausnütze als Werkzeug für sein persönliches oder das allgemeine Interesse. So antwortet abermals Mohammed und so jede Philosophie und jede Religion, die keine Aszese kennt. Der Stoiker und der Zyniker verachtet die Natur aus Stolz, nicht als ob er sich nicht eben-

falls in sie versenkte, sondern nur um sich vor der Welt den Schein zu geben, als stünde er über ihr. Der Dualist flieht, verachtet, verwünscht sie als das leibhaftige Böse, der Buddhist leugnet sie oder entzieht sich ihr aus Stumpfsinn, weil er sie nicht versteht, aus Feigheit, weil er daran verzweifelt, sie veredeln zu können. Das Christentum verachtet sie nicht und verliert sich nicht in sie, wohl aber lehrt es uns ihre Gefahren kennen und die Mittel, sie zu läutern und zu veredeln.

Was das Übel betrifft, so kennt das Altertum nur eine Weisheit: es fliehen so viel wie möglich. Der Stoiker stellt es in Abrede, um seinen Stolz mit dem Wahn des Volkes zu füttern, als sei er ein unempfindliches, höheres Wesen und fühle nicht wie der gewöhnliche Mann. Der Buddhist erliegt ihm so völlig, daß er mit ihm liebäugelt und nur einen Wunsch hat, bald in ihm unterzugehen. Alle aber fassen das Übel nicht als etwas, was die Seele und die Sittlichkeit betrifft, sondern nur als etwas, was der sinnlichen Natur wehe tut. Wenn die Genannten das selber vielleicht nur halb erkannten, so haben Zarathustra und Mani das um so schärfer ausgesprochen. Dem entgegen lehrt uns die christliche Wahrheit das wahre Übel nur da suchen, wo die Seele, d. h. das wahre innere Leben Schaden leidet, und dieses Übel befiehlt sie uns mit jedem Opfer zu bekämpfen, dem Schmerz aber nicht zu unterliegen, sondern ihn mit Geduld zu ertragen. Laß dich, sagt sie uns, nicht vom Übel besiegen, sondern du mußt das Übel besiegen durch das Gute [1].

Auf die dritte Frage sagt der Grieche: Mach dir nur nicht lange Sorgen. Du bist Mensch. Sei und bleibe Mensch! Nimm dich, wie du bist, so lebst du nach deiner Natur. Buddha aber spricht: Leider bist du Mensch. Aber du mußt aufhören Mensch zu sein. Entwerde dir als Mensch. Dein höchstes Ziel

[1] Röm 12, 21.

ist Selbstvernichtung, ist Aufgehen in das All. Zwischen diesen beiden Extremen steht wiederum das Christentum mit seiner einzig der Wirklichkeit entsprechenden, ebenso menschlichen als veredelnden Lehre: Du bist lange nicht das, was du sein könntest und solltest. Es ist viel Gutes in dir, aber es ist noch nicht vollkommen; leider auch viel Böses. Das Gute ist dein wahres Wesen. Vervollkommne das Gute und streife das Böse ab, so wirst du werden, was du werden sollst, ein ganzer Mensch. Werde also Mensch. Du wirst es, indem du dem Bösen absterbst und mit dem Leben, d. h. mit Ernst nach der Wahrheit und nach ganzer Vollkommenheit strebest.

Aber auch damit war die Aufgabe der christlichen Religion noch nicht erschöpft. So hätte sie wohl verhältnismäßig mehr und vollkommenere Wahrheiten verkündigt als die übrigen, aber sie wäre nicht die Wahrheit gewesen.

Darum blieb ein drittes übrig, und zwar die Hauptaufgabe. Es mußte das aufgenommene Alte und das mitgebrachte Neue zu einer lebendigen *Einheit* verschmolzen werden. Denn nicht in einzelnen Wahrheiten und Anregungen, sondern in einer lebensvollen Ganzheit liegt der Wert einer Religion.

Wir gebrauchen mit Absicht das Wort „lebensvolle Ganzheit". Zu einer solchen genügt aber nicht die Lehre. Ein philosophisches System kann eine geschlossene Einheit sein, es bleibt doch eine unfruchtbare, leblose Gelehrtenschule. Wollte also die Offenbarung Ausführung ihrer Grundsätze erzielen, dann mußte sie ihre Vorschriften in nachahmbarer Form zur Anschauung bringen. Sie mußte also eine uns gleiche *lebendige* Gestalt vorführen, an der ihre gesamte Lehre im ganzen wie im einzelnen einheitlich und vollkommen verwirklicht war, und zwar in einer Weise, daß jeder, den sie verpflichten will, im stande ist, sich daran als an einem Muster zu bilden.

Sie mußte, mit einem Wort, ihre *Ideen* zum *Ideal* gestalten, sie mußte die Wahrheit in einem Menschen verkörpern.

5. Das ist keine geringe Aufgabe für eine Religion, die mit der Anforderung auftritt, als Universalreligion Anerkennung zu finden. Nicht bloß Lehren, die stets und überall annehmbar sind, hat diese aufzustellen, sondern auch ein Ideal, das über alle Verschiedenheiten von Zeit und Volk, von Stand und Bildung, von Alter und Geschlecht erhaben ist und dennoch wahrhaft und greifbar menschlich den einen wie den andern gleich gewinnend und nachahmbar nahesteht.

Die Aufgabe möchte fast unlöslich erscheinen. Wir dürfen uns nur vorstellen, wie uns zu Mute wäre, wenn uns ein echtes Kind des Mittelalters als einzig gültiges Vorbild vor Augen gehalten würde. Wie erst, wenn wir einen Buddha, einen Zarathustra, einen Mohammed oder einen Sokrates, und wäre er auch nach modernen Vorstellungen verwässert, als Ideal anerkennen müßten! Für seine Zeit, in seiner Art, nach den Begriffen seiner Landsleute mag ein Charakter ganz erträglich sein. Aber wird er auch als Muster für die spätesten Geschlechter, wird er als Ideal unter fremden Himmelsstrichen passen? Wenn er hervorragenden Geistern zur sittlichen Anregung dient, was soll der gewöhnliche Mann in der Not und Alltäglichkeit des Lebens, was soll das schwache Kind mit ihm beginnen? Und umgekehrt, wenn er sich zu den Armen, zu den Kindern, zu den Frauen herabläßt, hat er damit nicht die starken Männer und die hohen Geister preisgegeben?

6. Dessenungeachtet hat das Christentum den gewaltigen Versuch gemacht. Die bisherigen Systeme konnten sich darauf nicht einlassen, aus dem einfachen Grunde, weil ihre Stifter Menschen waren, wie wir es alle sind.

Das Christentum konnte das Unternehmen wagen, weil sein Lehrer ein neuer Mensch war. Einen Menschen, der geschlagen nicht wieder schlägt, der den Schimpf nicht zurückgibt,

der sich willig dem ungerechten Richter überläßt [1], einen Menschen, sanftmütig und demütig von Herzen [2], einen Menschen, der öffentlich seine Todfeinde auffordern kann, ihn einer Sünde zu zeihen [3], einen solchen Menschen hatte die Welt noch nicht gesehen. Das ist ein neuer Mensch.

Und doch ein wahrer Mensch. Obwohl hoch über allem irdischen Treiben, ist er ferne von dem menschenverachtenden Stolze des Stoikers. Er lebt nicht in der Welt, er geht nicht mit der Welt, aber er stößt sie auch nicht von sich. Er flieht sie nicht, er sucht sie nicht, so wenig wie er sie fürchtet. Er braucht die Welt nicht, aber er läßt sich finden, ja er kommt ihr entgegen, ehe sie ihn sucht.

Voll Begeisterung für seine Aufgabe, die Ehre seines Vaters, zeigt er nicht einen Zug von dem Fanatismus Mohammeds. Weich und milde wie die menschgewordene Barmherzigkeit vermeidet er die Charakterschwäche Mark Aurels, die selbst das Böse lobt und immer „Friede" sagt, auch wo kein Friede ist.

In heiliger Wehmut trauernd über Sünde und Not der Welt, geht er doch nicht unter im sentimentalen, unfruchtbaren Schmerz über ihre angebliche Unverbesserlichkeit gleich Buddha, sondern wahrt sich bei aller Teilnahme, bei dem aufrichtigsten Mitleiden die Kraft zum Heilen, und wo nötig, den Ernst der Strenge.

In sich selber so selig, daß er die ganze Welt vergessen könnte, verfällt er gleichwohl nicht der selbstgenügsamen, menschenfeindlichen Abgeschlossenheit eines Diogenes, eines Spinoza, eines Schopenhauer. Er sieht die Sünde besser als Sokrates, er empfindet ihr Unrecht tiefer als der Pessimismus, aber er spottet nicht des Sünders und wirft das zerbrochene Rohr nicht weg. Er geht mit den Bösen um,

[1] 1 Petr 2, 23. [2] Mt 11, 29. [3] Jo 8, 46.

aber er nimmt nicht wie Antisthenes teil an ihrem Treiben, sondern beschämt sie ohne ein Wort durch die heilende Kraft seiner Nähe so sanft, daß sie der Sünde auf immer entsagen.

Ein Freund voll zärtlicher Liebe schämt er sich nicht der Tränen des Schmerzes um den verstorbenen Freund. Zu fröhlichem Mahl geladen erscheint er voll liebenswürdiger Heiterkeit, das Gespräch beim Gelage zu frommer Belehrung benutzend, ohne einen zu belästigen, durch das Beispiel alle erbauend, ohne sich durch auffallendes Benehmen von den übrigen zu unterscheiden. Nur die Heuchler stoßen sich an seiner menschenfreundlichen Zugänglichkeit.

Die Vornehmen bitten um seine Gunst, und er gewährt sie ohne Stolz. Den Armen, den Gebeugten und Verzweifelnden gehört seine ganze Liebe, als wären sie ihm ebenbürtig. Die Ungebildeten, die keinen Lehrer finden, zieht er mit Herablassung an sich. Die Zerknirschten, die der Gerechtigkeitsstolz mit Abscheu von sich stößt, hebt er mit Zärtlichkeit zu seinem heiligen Herzen empor, und von der Erschöpfung seiner Arbeit erholt er sich im Kreise der Kinder.

Auch an ihn wagt sich, gerade wie an den schwächsten der Menschen, der Versucher, und er weigert sich nicht, die Versuchung über sich ergehen zu lassen, um allen ein Beispiel im Kampfe zu werden. Die Todesfurcht mit ihren Schrecken erschüttert auch ihn gleich jedem Sterblichen. Das große Opfer des Gehorsams kostet ihn größere Überwindung als den wehr- und wertlosen Weltbürger. In Leid und Schmerz, in Tränen und Schwäche hat er alle menschliche Gerechtigkeit gegen Gott und gegen die Menschen erfüllt.

Er poltert nicht, doch weiß er strenge zu tadeln. Sein Auftreten ist voll Demut und Hoheit, ohne beschämende Herablassung, ohne erdrückende Größe, zart, ernst und majestätisch, das Bild der Milde, Ruhe und Würde in einem Zuge. Nichts

ist weichlich, nichts gezwungen, nichts geziert an ihm, nichts bloßer Schein, alles lautere Wahrheit.

Inneres und Äußeres stehen in Harmonie wie nie bei einem Menschen. Darin erreicht ihn selbst der nicht, der sich nach seinem Beispiele bildet. All sein Benehmen ist der lautere Ausdruck seiner gefriedeten, heiligen Seele. Kein unstätes Auge, keine nachlässige Haltung, keine ungemäßigte Bewegung. Jede Wendung voll Selbstbeherrschung, Maß und Wohlanständigkeit. In Miene, Ton und Gebärde nie etwas Strenges noch Rauhes, nie was Schmeichelei verriete, was verkehrte Neigung erweckte. Jedes Wort voll Freimut und gerade, aber nie verletzend, sein ganzes Wesen still, fest, erhaben.

Sein Benehmen ist das verkörperte Wohlwollen, ohne daß er es den Kleinsten fühlen läßt, welcher Unterschied zwischen ihnen besteht, wie sehr er aus sich selbst heraustritt. Er scheint für sich keine Neigung, keinen Geschmack, keine Meinung zu haben, so sehr weiß er auf aller Herzensanliegen einzugehen. Und doch bringt er alle auf bessere Gedanken, ohne daß er sich ihnen aufdrängt, macht aller Herzen fröhlich und erbaut, indes keiner seine Absicht merkt.

Seine Klugheit setzt alle in Erstaunen [1], die Anmut seiner Rede flößt jedem Bewunderung ein [2]. Er weiß die List der Feinde zu entwaffnen, mit klarem Blick ihren Schlingen zu entgehen. Er stimmt alle zur Reinheit und Frömmigkeit durch seine bloße Nähe. Er predigt und braucht kein Wort zu sagen. Er schweigt und duldet wie ein Lamm, und jeder fühlt, daß er nicht aus Mangel an Kraft leidet.

Er kann zürnen, aber auch im Zorne bleibt er seiner Herr, ohne daß der ewig klare Spiegel seiner Seele sich trübt.

Er ist so einfach, daß man nie einen ähnlichen Menschen sah, seine heilige Mutter ausgenommen. Aber gerade diese

[1] Lk 2, 47. [2] Ebd. 4, 22.

Einfachheit macht ihn hinreißend, bezaubernd, überwältigend. Der feinste Menschenkenner, das argwöhnischste Auge kann nichts an ihm entdecken, was schwerfällig oder übereilt, abstoßend, schwankend, herausfordernd wäre. Kein Schritt, den er tut, ist unsicher, kein Wort überflüssig, jeder Blick, jede Bewegung gemessen, ruhig, überlegt und doch ohne auffallende Berechnung, ohne weltkluge Absichtlichkeit. Alles an ihm ist natürlich und ungekünstelt, schlicht und auf die Fassungskraft aller berechnet und nichtsdestoweniger voll ehrfurchtgebietender, übermenschlicher Größe. In Wahrheit, ihm gebührt der Ruhm: der Schönste unter den Menschenkindern [1].

Kein echt menschlicher Zug fehlt in diesem Leben, keiner tritt störend aus dem Rahmen des Ganzen heraus. In vollendeter Harmonie, ohne Mangel, ohne Übermaß, ohne Mißton, steht sein Charakter wie seine ganze Tätigkeit vor uns. Denn alles belebt der einzige Gedanke: Gottes Ehre, das Heil der Welt. In diesem Gedanken betet und heilt und lehrt er, dieser Gedanke führt ihn in den Tempel wie in die Wüste, dieser stählt ihn im Todeskampfe, dieser läßt ihn in die Scheidung der Seele vom Leibe willigen, nachdem alles vollbracht ist.

Also nicht bloß ein neuer und dennoch ein wahrer, sondern auch im vollsten Sinne des Wortes ein ganzer Mensch.

7. Darum ist es begreiflich, wie alle Menschen in Christus ihr Ideal erkennen können. Natürlich vor allem die Armen und die Kleinen. Damit ist die größte, im Grunde die einzige Schwierigkeit schon gelöst. Ein Lehrer, der das Wort zu sprechen im stande ist, das keiner vor ihm wagte: Lasset die Kleinen zu mir kommen [2], ein Lehrer, der den Beweis für die Erhabenheit seiner Sendung dadurch ablegen will, daß er auch für die Armen frohe Botschaft bringe [3], ein solcher Lehrer, und nur er allein, kann Meister für alle werden.

---

[1] Ps 44, 3. [2] Lk 18, 16. [3] Mt 11, 5.

Daß er die großen Geister und die Gebildeten fesselt, das ist nichts Besonderes. Das haben auch viele außer ihm versucht, und manchen ist es geglückt. Zu den Kleinen aber, zu den Kindern, zu den Geistesschwachen, zu den Armen, den Sklaven, den Niedergeschlagenen, den Trauernden wollten sie sich nicht herablassen. Es war etwas Großes, und noch heute redet die Welt davon als von etwas Außerordentlichem, daß Buddha im Gefühl des eigenen Elendes kein Geschöpf, das mit ihm das gleiche Elend teilte, von seinem tatenlosen Mitleid ausschloß. Die übrigen Lehrer des Altertums machte die Erfahrung der eigenen Not nur um so härter und empfindungsloser gegen andere. Aber daß einer, der selber nichts von Elend weiß, sein Leben damit zubringen könne, aus der Fülle des eigenen inneren Friedens herauszutreten, um mit den Elenden ihr Leben zu teilen und ihnen auf seine Kosten zu helfen, das konnte die Welt nicht denken. Das war dem Geiste der Alten so fremd, daß es ihnen eher als Entwürdigung denn als Tugend erschienen wäre.

In der Tat, die eigene Glückseligkeit mit fremder Not vertauschen und die Erhabenheit des Geistes im Herabsteigen zu den Kleinen, zu den Stumpfen zeigen, das übersteigt Fassung und Vermögen der Welt. Denn viel größerer Kraft bedarf es, um diese zu fesseln und zu heben als jene, deren Fassungskraft dem Lehrer entgegenkommt. Und bei weitem nichts so Großes ist es, wenn einer den Starken kräftige Speise, als wenn er den Schwachen milde und dabei doch nährende Milch zu reichen versteht.

Beides aber vereinigt Christus. Er ist den Kleinen verständlich und den Großen überlegen, den Armen nahe, den Glücklichen nicht feind. Und eben indem er sich zu den Ärmsten herabläßt, erhebt er alle, Arme und Reiche, zu seinem Licht und Trost. Auch den beschaulichsten Geistern, auch jenen, welche die höchste Höhe menschlichen Geistesfluges wagen, denen,

die nach Gottähnlichkeit dürsten, und ihnen vielleicht am meisten, ist er ein unerreichbares Ideal. Und gerade da, wo sie ihn betrachten, wie er den Kindern die Brust reicht und den Armen das Brot bricht, finden auch sie sich oft mehr zum Aufschwung gegen Himmel ermuntert, als wenn er vor ihnen die unergründlichen Tiefen der Geheimnisse aufschließt, die er im Schoße seines Vaters schaut.

Durch sein ganzes Leben zeigt er sich stets als vollkommenen Juden. Kein Zug ist an ihm von jenem vaterlandslosen Kosmopolitismus, der zu seiner Zeit Griechenland und Rom zu beherrschen begann. Er übt die strengen Gebräuche seines Volkes mit gewissenhafter Treue. Er wendet sich nur an die verlorenen Schafe des Hauses Israel[1]. Er verbietet seinen Schülern, solange er lebe, fremde Völker zu lehren[2]. Aber obwohl ein treuer Sohn seines Vaterlandes, geht er dennoch nicht in dessen engem Geist auf.

Sokrates tat sich etwas zu gute darauf, daß er nicht Griechenland, sondern der Welt angehöre[3]. Trotzdem ist er ausschließlich Grieche und trägt durch und durch das Gepräge des griechischen Lebens an sich. Eben deshalb müssen wir gestehen, daß er, wenn wir ihn nicht nach unsern Begriffen ändern wollen, sondern wenn wir ihn nehmen, wie er ist, kein Vorbild für alle abgeben kann. Zu Christus aber blicken Juden wie Heiden und Griechen gleich den Barbaren mit Staunen und Begeisterung empor. Ganz in seinem Volke stehend und darum eine bestimmte, wenn der Ausdruck erlaubt ist, plastische Gestalt, ist er keineswegs ausschließlich national, sondern universal. Volkstümlich in seinem Volk, ist er populär auf der ganzen Erde.

Er ist eben keine Nachahmung irgend eines besondern Volkscharakters, sondern Original, ein neues und vollendetes

---

[1] Mt 15, 24. [2] Ebd. 10, 6. [3] Epictet., Diss. 1, 9, 1.

Ideal eines wahren und ganzen Menschen, der alles Einseitige jedes besondern Volkstypus vermeidet, in dem aber jeder das wiederfindet, was ihm selber Begeisterung und Kraft einflößt.

Hierin beweist er, daß auch die beengendsten Schranken, welche Menschen und Völker einzwängen — und wo wären lästigere denkbar als die des alten Judenvolkes? — keinen hindern können, ein echter, ganzer Mensch zu sein.

Ist er aber dies, dann gehört er der gesamten Menschheit an, und die Unterschiede von Stamm und Sprache und Gewohnheiten fallen bei ihm hinweg.

Hinweg fällt auch an diesem Ideal der tiefe Gegensatz der Geschlechter. In ihm findet Mann wie Weib gleichmäßig das höchste Musterbild der Vollendung. Nie hat der männlichste Wille solche Gewalt mit solcher Besonnenheit und Ruhe vereinigt. Einer solchen Hingebung und Teilnahme hat sich noch kein Mutterherz fähig erwiesen. Ein Gemüt so lauter, so friedlich wie das Kindesauge, ein Herz, so arglos, vom Bösen nichts ahnend wie das unverdorbene Herz des Mädchens, hat die Welt noch nie gesehen. Und doch fühlt jeder aus ihm eine Klarheit und Überlegenheit des Geistes heraus, die sich nur mit der Sonne vergleichen läßt.

Dieser unergründlich tiefe, dieser unerschöpflich reiche Charakter, Milde mit Ernst und zarte Weichheit mit unerschütterlicher Festigkeit paarend, dieser Einklang von Beschauung und Tätigkeit, von Innerlichkeit und äußerem Wirken, von Zurückgezogenheit und schneidendem Eingreifen in die Verderbtheit der Zeiten, das alles in einer Person vereinigt, ist das Ideal der erhabensten Vollkommenheit, zu der sich das eine wie das andere Geschlecht emporringen kann. In der Zartheit seiner hingebenden Liebe, in der er selbst das Weib besiegt, in seiner mehr als jungfräulichen Zurückhaltung und Reinheit zeigt er gleichwohl einen Mut im Kampfe gegen die Welt, eine Stärke

im Dulden, die alle Helden beschämt. In ihm erscheint, wie nie in einem Menschen, der eigentümliche Charakter der neuen Tugend verkörpert: Andacht, Sammlung, Demut, Tiefe im Bunde mit Tatkraft und Würde, die männliche Stärke durch weibliche Sanftmut gemildert, die Kraft des Mannes zum Angriff auf das Böse im schönsten Einklang mit der Standhaftigkeit des Weibes bei Leiden und Opfer.

Darum fühlt sich das Kind und das reine Herz mit ihm verwandt. Der Jüngling beruhigt im Hinblick auf ihn die Stürme der tobenden Leidenschaft. Und den Mann stärkt zum Streit gegen den Ernst des Lebens die bloße Erinnerung an ihn. Die Mutter kräftigt sich durch einen Gedanken an ihn in ihrem schweren Beruf, wenn die Aufopferungskraft unter der Last, die auf ihr liegt, ins Schwanken gerät. Und die Jungfrau vergißt, so sie seiner gedenkt, daß sie Opfer gebracht, wenn sie schon das glänzendste Leben in der Welt gegen die Pflege der leidenden oder der büßenden Menschheit und gegen die wechselvollen Kämpfe um die Heiligkeit zum Tausche hingegeben hat.

8. Darum steht er aber auch allen Geschlechtern, allen Völkern, allen Ständen und Bildungsgraden *aller Zeiten* nahe. Niemand außer ihm hat sich noch über den zerstörenden Einfluß der größten aller Mächte, der Zeit, erhaben gezeigt. Selbst jene großen Männer, die in der Geschichte Wert für immer behalten, bewahren keineswegs auch für alle Zeiten Einfluß und bewegende Kraft. Die Werke, die sie geschaffen haben, widerstehen der Zeit nicht lange. Je größer sie gewachsen sind, desto rascher ist oft ihr Versinken. Perikles hat sein Werk überlebt. Alexander konnte den Zerfall seines Reiches selber noch voraussehen. Michel Angelo trug den Keim des Sinkens durch seine eigene Größe in die Kunst hinein. Zwar bleiben die Ideen der großen Denker ewig in Geltung, aber sie werden von andern vervollkommnet und dadurch überflüssig

gemacht. Auf Euklid folgte Newton, auf Kopernikus Kepler, auf diesen andere, und diesen werden wieder neue folgen, die deren Einfluß auf spätere Zeiten schwächen.

Diese Erwägung ließ Napoleon den schlagendsten Beweis für die Größe Christi darin erkennen, daß die Zeit, diese große Zerstörerin, der nichts widersteht, dennoch die Herrschaft der Liebe nicht zu beschränken vermochte, die Christus begründet hat. Ich habe, sagt er in den Stunden ernster Erwägung, zu der er die Einsamkeit seiner letzten Tage verwendete, ich habe vielen eine starke Liebe eingeflößt, so daß sie freudig für mich in den Tod gingen. Gott bewahre mich aber, daß ich die Begeisterung der Soldaten und die christliche Liebe miteinander vergleiche. Sie sind so verschieden wie ihre Ursachen. Bei mir war meine persönliche Gegenwart, die Elektrizität meines Blickes, meine Stimme, ein Wort von mir notwendig, dann entzündete ich das Feuer in den Herzen. Ich zwar besitze dieses Geheimnis der magischen Kraft, die den Geist erweckt, aber ich vermöchte sie niemand mitzuteilen, keiner von meinen Generälen hat sie von mir empfangen oder mir abgespäht. Das Geheimnis also, meinen Namen und meine Liebe in den Herzen zu verewigen und darin ohne Beihilfe der Materie Wunder zu wirken, das besitze ich nicht. Jetzt, da ich an diesen Felsen angeschmiedet bin, wer kämpft, wer erobert jetzt Reiche für mich? Denkt man noch an mich? Wer ist mir treu geblieben? Wie viele Jahre hat die Herrschaft Cäsars gedauert? Wie lange hat sich die Begeisterung für Alexander erhalten? Könnten Sie also begreifen, wie ein Toter mit einer treuen und seinem Andenken ganz ergebenen Armee Eroberungen machen könnte? Vermöchten Sie einen bloßen Schatten zu denken, der Soldaten hat ohne Sold, ohne Hoffnung für diese Welt, und der ihnen dennoch Standhaftigkeit und Geduld in allen Entbehrungen einflößt? Nein, wenn ich im Leben diese selbstsüchtigen Herzen nicht erwärmen konnte,

die ich doch so oft zum Siege geführt habe, wie könnte ich, selber im Tode erstarrt, ihren Eifer festhalten oder wieder entflammen?[1]

Gewiß, kein schattenhafter, kein bloß in der Einbildung vorhandener, nur ein lebendiger, nur ein echter Mensch kann nach Jahrtausenden noch die Menschen ebenso entflammen wie durch das Wort seines Mundes, wie durch den überwältigenden Zauber seiner liebenswürdigen Gegenwart.

Alexander und Chlodwig und Theodosius und Karl der Große, sie alle mußten zu Grabe sinken mit der Überzeugung, daß ihr Werk der Auflösung verfallen sei, weil sie unter den großen Geistern ihrer Umgebung, unter ihren Kindern keinen gefunden hatten, dem sie ihre Einsicht und ihre Tatkraft eingießen konnten. Christus aber schied aus dieser Welt mit dem Bewußtsein, den ärmsten Fischern von Galiläa seinen eigenen Geist eingeflößt zu haben in dem Grade, daß sie fähig seien, die Glaubenslosen zu bekehren, die Sünder zu heiligen, die Welt umzugestalten, das was er grundgelegt hatte, zur Vollendung zu bringen. Er hat das Geheimnis verstanden, die, welche die Schwächsten und die Törichtesten in den Augen der Welt waren, so umzuwandeln, daß sie die Weisheit und Macht der Welt gefangen nehmen konnten. Er trug in sich die Zuversicht, daß in den spätesten Zeiten noch der Gedanke an ihn Apostel wecken werde, die mit Freuden für sein Wort den Tod übernehmen würden. Er sprach es mit Gewißheit aus, daß die, welche an ihn glauben, in Zukunft Größeres vollbringen würden, als er selbst im Leben auf Erden gewirkt habe[2]. Er wußte, daß Jahrtausende seinen Einfluß nicht schwächen werden, und so ist es wirklich.

---

[1] Nach Beauterne, Sentiment de Napoléon sur le Christianisme, conversations à Sainte-Hélène (1845) ch. 6, bei Martinet, Lösung großer Fragen (Tuttlingen 1858) I 324 f 307 f. Migne, Dict. apologétique I 1540 1741 ff.

[2] Jo 14, 12.

9. Das aber ist um so wunderbarer, als das Geheimnis seines Einflusses sich gerade an seine Person knüpft. Wenn ein Dichter nach Jahrtausenden noch die Geister bewegt, so begreifen wir das: nicht seine Person, sein Wort ist es, was seine Bedeutung ausmacht. Wenn wir uns um sein Leben und seine Schicksale kümmern, so geschieht das lediglich deshalb, weil uns seine Verse für ihn selber Teilnahme einflößen. Ebenso feiern wir die Worte der Denker, die Schöpfungen der Künstler, die Taten der Helden. Das entscheidende ist für uns ihr Wort und ihr Werk, ihre Person ist nicht damit verwachsen.

Bei Christus allein bleibt unser Geist, bleibt unsere Liebe an der Person selber haften. Bei ihm allein ist das Wort und das Werk nichts ohne seine Person, und seine eigene Person ist seine Lehre. Bei ihm ist das Leben die Lehre. Alle andern mußten und müssen lehren: Nicht wer etwas sagt, sondern was einer sagt, das sollt ihr beherzigen. Denn sonst verlöre unser Wort seine Kraft. Nicht wer etwas tut, fällt ins Gewicht, sondern nur sein bleibendes Werk. Er allein konnte sagen: Lernet von mir[1]. Nur er durfte versprechen: Wer mir nachfolgt, der wandelt nicht in Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben[2].

Ohne ihn ist darum seine Lehre, ohne ihn sein Werk nichts. Wie viele kennen seine Stiftung, wie manche besitzen seine Wahrheit, und doch ist sie ihnen wie tot. Begreiflich auch: die Bedauernswürdigen haben sein Wort, ihn selber haben sie nicht.

Wer aber ihn findet, der hat das Leben gefunden, auch wenn er unfähig wäre, ein Wort von ihm zu lesen. Wenn uns heute das Evangelium und alle Bücher verloren gehen, die seine Lehre erklären, so hat das wenig zu sagen, solange

[1] Mt 11, 29. [2] Jo 8, 12.

wir sein Leben haben. Ohne seine Person ist seine Lehre nichts, und die Bibel ein unverständliches Buch. Haben wir aber ihn, so haben wir auch sein Wort und noch mehr als dies. Er ist sein Wort, denn er ist das Wort. Er ist mehr als seine Lehre, denn er ist das Leben. In ihm hat, wer verirrt war, den Weg, in ihm der Blinde das Licht, in ihm der Verzweifelnde Trost, in ihm der Tote das Leben gefunden. Fischer und öffentliche Sünder sind durch ihn Weise und Heilige, die Kleinen und die Schwachen zu Riesen geworden. Aber so viele ihm auch nachgestrebt und mit so feuriger Ausdauer sie ihm nachgeahmt haben, nie hat die Liebe, die doch besser als der beste Künstler das Bild des Geliebten zu treffen versteht, ihn zu erreichen vermocht. Gerade der Vollkommenste muß gestehen, daß er unendlich tief unter ihm steht.

10. So steht er vor uns in einer Größe, die kein zweiter Mensch erreicht hat, und gleichwohl so nahe, so erreichbar, daß wir ihn wieder mit keinem der großen Männer in der Geschichte auf eine Stufe stellen können.

Das ist unter all seinen Merkmalen das auffälligste, daß er, von ferne betrachtet, alle Großen in Schatten stellt, und daß er sich mehr zu uns herabläßt als sie alle, sobald wir uns anschicken, ihn nachzuahmen. In beiden Beziehungen übertrifft er unermeßlich alle sogenannten großen Männer.

Die Welt ist mit dem Lob eines *großen Mannes* allzu freigebig. Ein großer Mann sollte gleich Saul wenigstens um Schulterlänge über alles Volk hinausragen. Nur dem, der eine Zeit abschließt, nur dem, der eine neue einleitet, der neue Bahnen, neue Denkweisen schafft, nur dem, der ein Volk, eine mächtige, einflußreiche Schule nach sich zieht, nur dem, der einem größeren oder geringeren Kreise etwas von seiner eigenen Überlegenheit aufdrückt, kann man im Ernste diesen Namen zuerkennen. Solcher aber gibt es wenige, und auch aus diesen haben manche wieder so viel Böses, ja Dämonisches an sich,

daß wir abermals genötigt sind, sie aus der Liste der großen Männer zu tilgen. Die übrigen tragen alle Schwächen und Irrungen an sich, wie wir sie haben, nur oft in dem Maße größer, als sie uns überragen.

Alle diese sogenannten großen Männer überstrahlt Christus schon durch seine persönlichen Vorzüge und durch den Mangel von allen Schwächen so sehr, daß es eine Herabwürdigung wäre, ihn mit ihnen auf eine Stufe zu stellen.

Wie aber erst, wenn wir sie uns als Ideale zur Nachahmung vorhalten wollten? Dann wären wir erst recht auf dem verkehrten Wege. Bei den meisten entschwindet der Schein, den sie um sich verbreiten, sobald man ihnen nachfolgt, gerade wie das Irrlicht unter den Bäumen. Was von ihnen bleibt, das ist höchstens zum Anstaunen, nicht zum Nachahmen. Begreiflich auch, da ihnen meist das, was ihre Größe ausmacht, zugekommen ist, ohne daß sie selber darüber hätten Rechenschaft geben können. Wie soll ein Alexander, dem sein erschreckendes Glück fast ohne sein Zutun in den Schoß fiel, wie soll er ein Vorbild für uns sein? Nein, ein Mensch, dessen einziges Unglück sein grenzenloses Glück war, das ist kein Muster zur Nachahmung für uns. Männer wie Goethe, die spielend vollbrachten, was ihre Nebenbuhler mit aller Arbeitsmühe nicht erringen konnten, Schoßkinder des Glückes, die verfolgt vom Erfolg, erdrückt vom Lob sich unglücklich fühlen, können auch ihre begeistertsten Verehrer nicht als Vorbilder auffassen. Und selbst solche, die wenigstens Herren ihres Geschickes waren, Cyrus, Augustus, Karl der Große, Innozenz III., auch sie haben meistenteils nur geerntet, was andere gesät hatten: sie waren zu sehr begünstigt vom Glück, als daß sie für uns Ideale sein könnten.

Christus dagegen hat sich, gerade als wäre in ihm nichts als das, was in allen Menschen liegt, klein beginnend, langsam wachsend, in stetem Kampfe seine Größe als Mensch selbst ge-

schaffen, nicht zwar durch die gewöhnlichen Mittel der Menschen, wohl aber auf echt menschlichen Wegen, das heißt auf Wegen, die allen Menschen zugänglich sind. Nicht durch großartige Siege, sondern durch scheinbar beständiges Unterliegen, nicht durch übermenschliche Großtaten, sondern durch bescheidenste Tugendübung, durch unerschütterliches Dulden, durch die Torheit des anstößigen Kreuzes, durch seinen Tod ist er Überwinder geworden. Seine Schwachheit war seine Stärke. Schwächer als alle hat er alle übertroffen.

11. Somit können wir Christum mit keiner Klasse von Menschen zusammenstellen.

Wir kennen große Männer. Diese sind zwar Gegenstand unserer Bewunderung, aber jeder Versuch der Nachahmung wird zum Zerrbild. Darum sind sie uns keine Ideale.

Wir haben auch ganze Männer. Unter den Heiligen finden wir sie in Menge, manchmal auch unter denen, die nicht heilig gesprochen sind. Aber wenn schon jeder von ihnen seine Vollkommenheit nur auf einem eng begrenzten Gebiet entfaltet, so ist es uns selbst auf diesem nur in beschränktem Maße möglich, sie nachzuahmen.

Sehr wenige von diesen ganzen Männern wurden große, noch weniger aber von den großen waren ganze Männer. Solche, welche große und ganze Männer zugleich gewesen, also ganze Menschen, sind die seltensten.

Christus ist nicht wie die großen Männer der Geschichte, soweit sie überhaupt diesen Namen verdienen. Er ist nicht einmal ein ganzer Mann in dem engen Sinne wie andere. Über Völker und Zeiten, über jedes Alter und Geschlecht erhaben, läßt er sich nur ein ganzer Mensch nennen, aber in viel weiterem Sinn als die wenigen, die diesen Namen verdienen. Obwohl Fleisch von unserem Fleisch und Gebein von unserem Gebein, ist er allein das vollendete Urbild des Menschen, der einzige, dem wir keine menschliche Schwäche nach-

weisen können, der einzige, der alles, was wir vom Menschen an Vollkommenheit verlangen, im höchsten Maße aufweist, der wahre, der ganze Mensch, wie er sich selbst am besten nennt, der Menschensohn.

12. Und merkwürdig! Große Männer bleiben unnachahmlich. Und er, größer als sie alle, er, und er allein, ist nachahmbar. Er ist das wahre, das einzige Ideal für alle, die ganze, wahre Menschen werden wollen. So groß und erhaben er ist, so ist er doch leicht nachahmbar für alle, und nachahmbar nicht bloß in einzelnen Stücken, sondern nach allen Seiten seines Charakters. Das macht, weil er allein der wahre, der ganze Mensch ist ohne jede Schwäche, ohne allen Mangel.

Wer immer also die menschliche Natur an sich trägt, muß zu Christus als zu seinem höchsten Vorbild aufblicken. Nicht bloß der Christ verehrt in ihm das Urbild der übernatürlichen Heiligkeit. Jeder, der die wahre Vollkommenheit der menschlichen Natur erreichen will, muß sich nach ihm bilden. Und nicht allein die Tugenden, zu denen uns der christliche Glaube anhält, sehen wir an ihm im höchsten Grade verwirklicht und zur Nachahmung vorgestellt, sondern auch alle Vollkommenheiten, die wir als Menschen schon zu üben verpflichtet sind.

So ist Christus der Abschluß der übernatürlichen Ordnung, aber auch das höchste Ideal für das natürliche Leben.

Das eine wie das andere, die wahre natürliche Vollkommenheit, die höchste übernatürliche Heiligkeit, erreichen wir nur durch jenen, welchen der Vertreter der alten Menschheit der ganzen Welt vor Augen stellt mit den Worten: Ecce homo. O Mensch! Von Anbeginn verzehrest du deine Kraft im Streben, dich zur rechten Menschlichkeit emporzuringen. Siehe da den Menschen! Nach seinem Bilde gestalte dich, und du wirst es zum Menschen bringen. Seit Jahrtausenden missest du Glück und Frieden, denn Gott, ohne den du nicht leben kannst, schien deine Wege zu fliehen, weil du ihn geflohen hast.

Siehe hier den Menschen! Ihm wandle nach und sei sicher: bist du nur erst nach ihm zum ganzen Menschen geworden, so wirst du in ihm die Gottheit und damit dein letztes Ziel finden[1].

Bedeutung der Menschheit Christi und seines wahren menschlichen Lebens für unser sittliches Leben.

13. Schon Lessing und Kant haben behauptet, die historische Persönlichkeit Christi sei von geringem Belang. Auf die Lehre komme es allein an. Wer diese vorgetragen habe, das sei gleichgültig. In neuerer Zeit wird dieses Wort nahezu Mode. Was liegt daran, heißt es, ob wir auch den Glauben an die Gottheit Christi preisgeben, was liegt selbst an dem geschichtlichen Jesus? Genug für uns, daß uns niemand den unvergleichlichen Schatz von Weisheit raubt, den wir an seinem Worte haben. Haben wir diesen gerettet, dann haben wir alles, was wir brauchen. Wozu also die Kämpfe um eine historische Persönlichkeit, wo alles auf deren Erbe ankommt?

Diese Christen wissen nicht, was sie an Christus haben. Bei allen andern Lehrern wäre der eben ausgesprochene Satz richtig. Aber bei Christus gilt er nicht. Die Feinde des Glaubens wissen das recht wohl. Gerade darum scheiden sie so sorgfältig zwischen seiner Person und seinem Wort oder, wie sie sich selbst verratend sagen, dem bleibenden Kern seiner Lehre. Worte hat die Welt gar viele gehört. Worten Christi lassen sich andere gegenüberstellen, die höher klingen, wenn sie auch weniger besagen und nichts ausrichten. An den Worten läßt sich auswählen, deuteln, ändern. So kann man ihrer ledig werden, ihnen wenigstens alles ausreißen, was sie vom Himmel an sich haben, und sie ätzend und zersetzend auf das zurückführen, was sie mit den Worten des Buddha, des Con-

[1] Augustin., Sermo 141, 4.

fucius, des Mark Aurel gemein haben. Und darauf ist es abgesehen. Selbst das Werk Christi läßt sich auslegen nach eigenem Befinden, und aus seiner Stiftung kann man Stücke schneiden, wegwerfen oder behalten, wie es einem beliebt. Aber die Person muß man nehmen, wie sie ist. Sie läßt sich nicht zerlegen noch zerfetzen. Von seiner Lehre kann man, ob es auch irrig ist, vorgeben, sie sei das natürliche Endergebnis der ganzen alten Kultur. Christus selber aber ist etwas so Eigenartiges, so Großes, so Einheitliches und Vollkommenes, daß man, auch wenn man ganz von seinem übernatürlichen, göttlichen Charakter absieht, sagen muß, eine solche Vollendung der menschlichen Natur sei weder das Ergebnis der vorausgehenden noch überhaupt einer andern menschlichen Kultur.

Unwillkürlich verrät das Fichte, wenn er sagt, das Gebot Christi, an ihn zu glauben und ihm nachzufolgen, sei eine ganz ungeheure Forderung; nach dem Prinzip der neuen Zeit sei sie völlig absurd[1]. Möge Gott dem armen Philosophen diese Lästerung gegen die göttliche Natur seines eingebornen Sohnes verziehen haben. Sie sind ja nur von dem Schrecken darüber ausgepreßt, daß die Persönlichkeit Christi, auch nur nach seiner menschlichen Natur betrachtet, einerseits ein so erhabenes Ideal der Vollkommenheit vor Augen stellt und anderseits ein Auswählen oder Teilen unmöglich macht, kurz, daß sie nur die Wahl übrig läßt, entweder ihm zu folgen in allem oder ihn zu verleugnen in allem.

Das ist aber gerade der Vorzug, wodurch die christliche Religion alle Moralsysteme übertrifft, auch vom rein menschlichen Standpunkt gemessen, daß sie ein Ideal aufstellen kann von vollendeter und doch reinster menschlicher Vollkommenheit, das sich von ihr nun einmal nicht trennen läßt. Das macht sie, indes die schönsten Philosopheme Luftgebilde bleiben, zu

[1] J. G. Fichte, Staatslehre (G. W. IV 546 f).

einer brauchbaren Lehre, zu einer kräftigen Führung, zu einer lebendigen, für Menschen berechneten Stütze.

Nur zu häufig suchen sich Kleinmut und Feigheit mit der Ausrede auf die Gottheit Christi zu decken. Wenn er sagt: Ein Beispiel habe ich euch gegeben, damit ihr so, wie ich getan, auch tuet[1], dann heißt es: Ja, er hatte gut vollkommen leben, er war eben Gott! Als ob das hinderte, daß er auch Mensch gewesen gleich jedem von uns! Als ob es ihn nicht gerade deshalb größere Mühe gekostet hätte, zu leiden und sich zu demütigen! Hat er nicht in den Tagen seines Fleisches, wenn er gleich Sohn Gottes war, unter Tränen und durch Leiden lernen müssen, wie schwer der Gehorsam ist?[2]

Das ist uns fast mehr Trost, daß wir an ihm einen Hohenpriester haben, der mit unsern Schwachheiten Mitleid tragen kann, da er selber gleich uns in allen Dingen versucht ward[3], als daß wir an seine Gottheit glauben. Das schneidet aber auch jede Ausrede ab, daß er nichts befohlen hat, was er nicht selber zuvor getan hätte[4]. Das muntert uns auf, daß er in allem ein Beispiel gegeben hat, wie wir leben sollen und können[5].

Jede seiner Taten ist also unsere Lehre[6], eine Richtschnur der Frömmigkeit und Tugend für alle. Deshalb hat er die menschliche Natur angenommen, damit wir auf sein Beispiel der Heiligkeit und Religiosität wie auf ein schönes Gemälde hinblicken und daraus Bewunderung und Begeisterung zur Nachahmung schöpfen[7]. Darum wird er zum Gericht geradeso wiederkommen, wie er zum Himmel gegangen ist, als Mensch[8], um alle Entschuldigung unmöglich zu machen. Wenn

---

[1] Jo 13, 15. [2] Hebr 5, 7 8. [3] Hebr 4, 15.
[4] Apg 1, 1. [5] Augustin., Sermo 75, 2.
[6] Greg. Mag., Dialog. 1, 9; 3, 21.
[7] Basilius, Constitutiones monast. 1, 1. Lactantius, Instit. 4, 26, 26. [8] Apg 1, 11. Thomas 3, q. 59, a. 2.

also irgend eine Wahrheit für das Leben von Bedeutung ist, so muß es die von der wahren Menschheit Jesu Christi sein.

14. Dieser Satz hat seine Geltung selbst für die übernatürlichen Lehren des Christentums, ja für das Streben nach der höchsten Heiligkeit[1]. Jede Mystik, welche die Bedeutung der Menschheit Christi und seines menschlichen Lebens und seines Leidens unterschätzt, muß auf die schlimmsten Abwege geraten. Die Geschichte der Mystik zeigt das in abschreckendster Weise an den Begharden, den Illuminados und den Quietisten[2]. Deren Irrungen tragen freilich wegen ihrer scheinbaren Erhabenheit und Geistigkeit manches Verführerische an sich. Sogar die hl. Teresa ließ sich einmal auf kurze Zeit durch einige Bücher irreführen und meinte besser zu tun, wenn sie statt im Andenken an die Menschheit Christi mehr der Betrachtung der Gottheit lebte. Sie beklagt das aber als großen Schaden und warnt alle, auch die am höchsten geförderten Seelen, sich von diesem Irrtum fesseln zu lassen[3].

Mit Recht sagt hierüber Tauler: Nimmer wird der Mensch so hoch steigen, daß er je über die Fußstapfen unseres Herrn hinauskommen sollte. Ähnlich spricht Seuse: Laß dir Jesum Christum in deinem Herzens- und Seelengrund allezeit offenbar sein, so daß du ihn in dich bildest und ihn ohne Unterlaß ansehest, wie vollkommen sein Leben, sein Wandel und sein Gemüt war, wie gelassen, wie einfältig, wie züchtig, demütig, geduldig und aller Tugend voll er war.

---

[1] Scaramelli, Mystik I 2, 11—13. Schram, Theol. myst. § 105—110 268—270 324, coroll. Rodriguez II 7, 1—9. Godinez-Reguera, Theol. myst. l. 2, q. 1; l. 4, q. 4 (I 475 ff 865 ff).

[2] Schram, Theol. myst. § 107, schol. Godinez-Reguera l. 2, q. 1, n. 24 ff.

[3] Teresa, Leben Kap. 22; Seelenburg 6, 7. Ribera, Vita S. Ter. 4, 4, 80 (Boll.).

Meine Menschheit, läßt er ein anderes Mal Christum sagen, ist der Weg, den man gehen, mein Leiden ist das Tor, durch das derjenige gehen muß, der zu dem will kommen, das du suchest [1].

15. Weil viele das nicht fassen, wissen sie auch nicht, was mit dem Besuche der Kirchen anfangen, was von dem Verkehre mit dem Herrn im Sakramente halten. Ist denn Gott, fragen sie, nicht überall zugegen? Kann ich vor ihm in freier Natur das Knie nicht ebensogut beugen wie vor dem Tabernakel?

Gewiß! Und doch hast du etwas, o Mensch, was du nirgends findest als dort, wo er im Sakramente weilt, deinen Bruder, denselben, der für dich auf Erden duldete und starb, denselben, der fühlt und denkt, der weinte und sich freute gerade wie du in deinem armen und doch so reichen menschlichen Herzen, denselben, der dir ein so unvergleichliches Beispiel dafür gegeben hat, wie rein, wie heilig, wie demütig, wie andächtig und gottergeben der Mensch sein kann.

Die Gottheit Christi, die du im Sakramente genießest, ist keine andere als die, welche Himmel und Erde und Wald und dein Kämmerlein wie dein Herz füllt. Die mit der Gottheit vereinigte Menschheit aber hast du nie als in diesen Stunden heimlicher Vertrautheit und Nähe.

16. Wie arm, wie unaussprechlich arm ist also der Mensch, der Christum nicht hat! Hat er Christum den Menschen nicht, so hat er auch Gott nicht. Denn einer allein ist Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus [2].

Da sagt man: Kann ich denn nicht selbst Gott finden? Was brauche ich dazu Christus? Als ob Christus nicht selber

---

[1] Denifle, Das geistliche Leben [1] 166 f 307, [3] 148 311.

[2] 1 Tim 2, 5; vgl. hierzu Augustin., Sermo 240, 5; 293, 7; Civ. Dei 9, 15, 2. Thomas 3, q. 26, a. 2. Gotti, De gratia Christi q. 3, d. 5. Scheeben, Mysterien 389 ff.

der wahre Gott wäre! Da sagt man: Kann ich nicht selber leben? Bin ich mir nicht Mensch genug? Und wenn ich wahrhaft menschlich lebe, finde ich dann nicht Gott? Als ob Christus nicht der einzig vollkommene Mensch, als ob er nicht das einzige Vorbild wäre, nach dem wir uns und dadurch Gott finden können!

Christus als Gott ist das Ziel, nach dem wir streben, Christus als Mensch der Weg, auf dem wir gehen [1]. Er ist der Weg, er die Wahrheit, er das Leben. Suchst du die Wahrheit, so halte dich an den Weg Christus. Willst du das Leben, du findest es wieder nur auf diesem Weg. Er ist das Ziel, zu dem du gehst, er der Weg, auf dem du zu ihm kommst. Durch kein anderes Mittel kommst du zu ihm als einzig durch ihn [2]. Zu Christus kommst du nur durch Christus [3], zur Gottheit nur durch seine Menschheit [4]. Die Gottheit ist das Ziel, die Menschheit ist der Weg [5]. Der Weg ist Christus in der Menschheit, das Ziel derselbe Christus nach seiner Gottheit [6].

---

[1] Augustin., Sermo 123, 3; In Io. tr. 34, 9.
[2] Augustin., In Io. tr. 13, 4.
[3] Leo Mag., Sermo 66 (67), 6 (Ballerini).
[4] Augustin., Sermo 141, 4; In Ps 134, 5; In Io. tr. 69, 2.
[5] Augustin., In Io. tr. 42, 8.
[6] Thomas, In Io. 14, lect. 2, c.

Vierte Abteilung.

Wie sich einer selbst zum ganzen Menschen bildet.

Neunzehnter Vortrag.

Die erste Entscheidung.

1. Eine alte und oft wiederholte Bemerkung der Weisen sagt, kein Geschöpf komme so hilflos zur Welt, keines bedürfe so vieler Unterstützung durch Fremde, keines so langer Zeit, um sich zu entwickeln, wie der Herr der irdischen Schöpfung. Zwar mag auch dies dazu dienen, um uns die Größe des Menschen vor Augen zu führen. Denn gemeinhin bedarf ein Ding um so längerer Vorbereitung und desto mehr Nachhilfe von andern, zu je höherer Vollkommenheit es bestimmt ist. Desto betrübender muß aber die Wahrnehmung wirken, daß, während unter allen andern Gattungen von Wesen Entartungen die Ausnahme bilden, beim Menschen, dem doch so viele Hilfsmittel und Mitarbeiter ihre Dienste zur Verfügung stellen, gelungene Werke nur selten, Mißbildungen aber, man möchte fast sagen, die Regel sind. Woher diese demütigende Wahrheit, die das alte Lied in die Worte kleidet: Ein *seltener* Vogel auf Erden, dem schwarzen Schwan vergleichbar, kaum einer auf viele Tausende ist ein *vollkommener* Mann?

Wären alle Menschen von der Art jener, über die es heißt: Sie glauben, unser Leben sei ein Spiel[1]; so bliebe die Erklärung ohne Schwierigkeit. Wenn solche, die ihr kostbares Leben am Spieltisch vertrödeln und vor dem Putztisch ver-

[1] Weish 15, 12.

tändeln, wenn diese es nie zur Vollkommenheit bringen, ja von ihr nicht einmal eine Ahnung haben, so liegt darin allerdings kein Grund zur Verwunderung. Es gibt aber nicht wenige, die mit dem alten Philosophen zugeben, daß wir nicht zu Spiel und Scherz, sondern zu Ernst und zu hohen und wichtigen Dingen geboren sind[1], und die sich dennoch nie zur Vollendung ihrer selbst, nie zu einem ganzen Menschen erheben. Wo liegt nun bei ihnen die Schuld? Wo liegt der Grund, daß die beste Erziehung der besten Mutter oft mit so wenig Erfolg gekrönt wird, daß die vielversprechenden Anfänge eines reichbegabten Lebens nicht selten mit dem kläglichsten Untergang enden?

2. Die Antwort ist nicht schwer. Der Mensch besteht aus zwei sehr verschieden gearteten und deshalb auch sehr verschieden gestimmten Bestandteilen. Der eine, von der Erde, ist irdisch, der andere, von oben, ist himmlisch gesinnt. Jener neigt zu den Genüssen der Sinne, dieser strebt nach den Gütern der übersinnlichen Welt. Denn jedes Ding liebt seinesgleichen[2]. Das bringt die Natur der Sache mit sich.

Wir sehen hier vorläufig gänzlich ab von allem in den Menschen eingedrungenen Verderbnis. Daß der Widerspruch zwischen unserer besseren und niederen Natur, den wir nunmehr in uns herumtragen, nicht natürlich sein kann, daß das nicht unsere wahre Natur ist, was uns das Gute so schwer, das Böse so leicht macht, das bedarf nicht vieler Worte. Wir handeln aber für jetzt nicht von dem gefallenen Menschen, sondern wir untersuchen in diesem Band nur, wozu der Mensch kraft seiner Natur, ganz abgesehen von der Sünde wie von der übernatürlichen Erhebung, verpflichtet und fähig ist.

Aber auch so finden wir in ihm eine doppelte Reihe von Strebungen. Denn es liegt im Menschen schon von Natur

[1] Cicero, Off. 1, 29, 103. [2] Sir 13, 19.

aus, daß er als ein aus zwei so verschiedenen Bestandteilen zusammengesetztes Wesen auch eine zweifache Richtung in sich tragen muß. Hat dieses Doppelstreben den Charakter des Kampfes, eines so bittern Kampfes angenommen, wie das jetzt der Fall ist, so ist das nicht von der Natur, sondern von der Sünde. Jedoch auch ohne die Sünde wäre im Menschen eine gewisse Verschiedenheit, wenn schon nicht der Widerspruch und die Feindseligkeit wie jetzt. Und ohne Ernst und Entschiedenheit könnte er seine Bestimmung nicht erreichen, auch wenn er so wäre, wie er aus der Hand seines Schöpfers hervorgegangen ist.

Nun ist allerdings der geistige Teil unseres Wesens der mächtigere. Man sollte also erwarten, daß dieser über den niedern leicht den Sieg davontragen und ihn seinen Anforderungen sollte dienstbar machen können. Indes, während er selber, in dieser ihm fremden Welt allein stehend, seine Kraft aus Höhen ziehen muß, die weit entlegen und unsern Sinnen durchaus entrückt sind, befindet sich unsere sinnliche Hälfte in ihrem Heimatland und schöpft ihre Kraft aus den zahllosen Bundesgenossen, die sie rings um sich in ihrer nächsten Nähe findet. Es erinnert das an die sinnige Sage der Alten von dem Kampf des Göttersohnes mit dem riesigen Sohn der Erde. So oft auch Herakles den Antäus zu Boden warf, jedesmal erwuchs diesem neue Kraft aus der Berührung mit seiner Mutter, der Erde. Hätte er ihn nicht in den Lüften schwebend gehalten und so erdrückt, er wäre seiner trotz aller Überlegenheit nie Herr geworden.

Auf diese Weise aber kann und darf unsere geistige Natur nicht gegen die Sinnlichkeit kämpfen. Sie soll den Leib mit seinen Anforderungen nicht als unversöhnlichen Todfeind behandeln, sie darf ihn nicht vernichten. Das wäre eine allzu kurze und dabei unnatürliche Arbeit. Eine solche Auffassung von der Aszese hat das Christentum auch stets verworfen, ob-

wohl es, wie wir später betrachten werden, die Beherrschung der gefallenen und empörten Sinnlichkeit mit größerer Strenge zu üben befiehlt als die rein natürliche Moral, die den Sündenfall leugnet. Der Geist soll also die Sinnlichkeit nur als den unvernünftigen schwächeren Teil zur Unterwerfung unter seine Herrschaft bewegen, um dann in Gemeinschaft mit ihr an der Erfüllung des einen großen Zweckes für unser Dasein, der sittlichen Vervollkommnung, zu arbeiten. Zur Erreichung dieses Zieles muß der ganze Mensch, mit Vernunft und Sinnlichkeit, mit Willen und mit Leidenschaften, in ungestörter Einheit zusammenwirken. Es darf somit nicht die Vernichtung, sondern nur die Unterordnung der sinnlichen Natur unter das Gebot des Geistes von uns beabsichtigt werden.

3. Demzufolge ist die erste der Aufgaben, welche einer lösen muß, wenn er es zu einem ganzen Menschen bringen will, die, daß er die Sinnlichkeit den Anforderungen der Vernunft unterwerfe. Diese Aufgabe würde, wie aus dem Gesagten erhellt, selbst dann bestehen, wenn die menschliche Natur nicht durch die Sünde verdorben wäre. Dieses traurige Verderbnis hat nur die Folge gehabt, daß die Vernunft die Sinnlichkeit häufig als ihre Feindin sich gegenüber findet und deshalb auch als Feindin behandeln und mit Gewalt unterwerfen muß. Aber die Verpflichtung, sie zuerst als Dienerin zu behandeln und dadurch nach und nach in eine, wenn schon untergebene, Mitarbeiterin zur Erreichung unseres Zieles umzuwandeln, diese Pflicht würde auch ohne die Sünde bestehen.

Und zwar beginnt damit alle sittliche Tätigkeit des Menschen. Wir sagen nicht, daß er an keine andere Aufgabe denken dürfe, ehe er diese völlig gelöst habe. Das ist auch ein Irrtum, in dem manche befangen sind. Sie suchen immer nur die Sinnlichkeit abzutöten, denn sie meinen, solange diese nicht jede Lust und Möglichkeit zu einer ferneren Regung verloren habe, sei alles andere umsonst. Ja es gibt sogar deren,

die noch im Lichte des Christentums der grundverkehrten Anschauung des Neuplatonismus huldigen, als bestehe die ganze, die einzige Aufgabe des Menschen darin, den Geist von den Gefahren der sinnlichen Natur freizumachen. Aber das ist nur die allererste und allerniedrigste seiner Aufgaben, die er allerdings auch lösen muß, um an höhere und wichtigere zu kommen. Indes soll damit nicht gesagt sein, daß er an die letzten erst schreiten dürfe, wenn er die erste vollständig zu Ende gebracht habe. Dann dürfte er vielleicht nie oder doch sicher nur sehr spät an seine wahren und eigentlichen Aufgaben kommen. Denn bis es ihm gelingt, die sinnliche Natur dauernd dem Geiste botmäßig zu machen, wird es langer Zeit bedürfen. Und auch wenn ihm das geglückt ist, fügt sie sich keineswegs so, daß sie nicht immer wieder Überwachung und Vorsicht erheischte. Sonst erwacht sie von neuem und reißt die verlorene Herrschaft an sich zurück. Schon manchem, der geglaubt hatte, sie sei tot und bringe keine Gefahr mehr, hat sie plötzlich bewiesen, daß sie nur geschlummert und unterdessen, dank seiner Sorglosigkeit, die alten Kräfte wieder gesammelt hat.

4. Aber das ist allerdings richtig, daß der, welcher nicht ernsthaft daran geht, die sinnliche Natur dem Geist untertänig zu machen, an keine weitere und höhere sittliche Aufgabe denken kann. Ohne Aszese keine brauchbare Sittenlehre, keine gesunde Sittlichkeit. Es ist eitler Schein, wenn jemand sich oder die Welt mit dem Vorgeben täuschen will, nach irgend welcher Tugend des Geistes zu streben, da er doch der Sinnlichkeit ohne Kampf ihren Lauf läßt.

Damit haben wir den wahren Grund ausgesprochen, warum so viele ihrer menschlichen und natürlich um so mehr ihrer christlichen Aufgabe untreu werden. Für die Mehrzahl der Menschen gibt es, wenn wir ohne Verblümtheit und Verstellung reden, nur einen entscheidenden Grund, der sie mit

solcher Abneigung gegen die Forderungen der natürlichen wie der übernatürlichen Moral erfüllt, nämlich die Tatsache, daß man an die Erfüllung der sittlichen Gebote nicht kommen kann, ohne zuerst den sinnlichen Neigungen entgegenzutreten. Würden Moral und Religion auf diese Bedingung verzichten, dann hätten sie wenige Feinde. Dürfte einer ungescheut seinen sinnlichen Trieben die Zügel schießen lassen, dann fände er weder am Gebote des Glaubens noch des Betens etwas Unmögliches. Aber daß jede wahre Sittenlehre, und insbesondere die christliche, ihre Predigt wie Paulus vor Felix mit der Einschärfung der Keuschheit [1], der Mäßigkeit, der Selbstbeherrschung beginnt, das ist der große Stein des Anstoßes, nicht die Geistigkeit, nicht die Übernatürlichkeit ihrer Lehren. Das läßt sich aber nicht umgehen. Wer die Leiter hinauf will, sagt das Sprichwort, muß bei der untersten Stufe anfangen.

Und das ist auch der Grund, warum es so viele nie zu ganzer Entschiedenheit und darum nicht einmal zum Anfang eines ganzen Menschen bringen. Die erste, bei vielen leider auch schon die letzte Schwierigkeit auf dem Wege zu diesem Ziel ist die Forderung, die sinnliche Natur dem Geiste dienstbar zu machen. Daher ihre Unentschiedenheit und ihr Hinundherschwanken, über dem sie nie zu einem ernstlichen ersten Schritt kommen. Die hohen Ziele des sittlichen Lebens, das schöne edle Maß im Guten, die Innerlichkeit, der vollkommene Selbstbesitz gefielen ihnen wohl. Aber niemand haßt sein eigenes Fleisch und seine sinnliche Natur [2]. Vielmehr treiben die meisten die Liebe zum Fleisch bis zur verkehrten Verhätschelung seiner ungestümen Triebe. Damit verlieren sie die Kraft, ihm mit Strenge zu begegnen, ihm etwas zu versagen und wo nötig wehe zu tun. Und so können sie sich auch nie entschließen, Ernst zu machen mit ihrer

[1] Apg 24, 25. [2] Eph 5, 29.

Besserung, und bleiben unentschieden immer vor dem eigentlichen Anfang stehen.

5. Diese erste unserer Aufgaben, die Sinnlichkeit zur Unterwerfung unter unsere vernünftige Natur zu bewegen, ist also in der Tat nicht gerade der leichteste Schritt, den der Mensch auf dem Wege zu seiner Bestimmung zu tun hat. Er ist zwar nicht so schwer, wie es sich die ausmalen, welche nie einen beharrlichen Versuch gemacht haben, die süßen Fesseln der Sinnenlust und des weltlichen Treibens zu brechen. Aber es wäre auch nicht recht, den Menschen darüber zu täuschen, daß jener Schritt Überwindung verlangt und ohne Ernst und Entschlossenheit nicht gelingt. Ja es ist gut, daß der Mensch dies wisse, damit er sich nicht hinterher beschwere, man habe ihn durch falsche Vorspiegelungen auf einen Weg gelockt, den er nicht betreten hätte, wenn er dessen Schwierigkeiten gekannt hätte.

Darum sagen wir es offen, daß die sittliche Vervollkommnung eine ernste Sache ist und gleich mit einer langwierigen und gefährlichen Arbeit beginnt. Langwierig, weil der sinnliche Teil in uns nicht mit einem Schlage betäubt, nicht durch unnatürliche Mißhandlung vernichtet werden darf, sondern durch milden Ernst nach und nach dahin gebracht werden soll, daß er sich selber gefügig einem höheren Zweck unterordne. Langwierig zumal darum, weil sie, wie bereits gesagt, nie ganz aufhört, solange der Mensch am Leben ist. Gefährlich, weil unsere schwächere Hälfte mancher Schonung bedarf, um nicht völlig gebrochen und zur Mitwirkung am Streben nach unserer Bestimmung unfähig gemacht zu werden. Gefährlich insbesondere deshalb, weil wir ihr selber wieder, um sie hierfür zu kräftigen, eben damit Stärkung zuführen müssen, mit Speise und Schlaf und Erholung und sinnlichem Genuß, woraus sie so leicht von neuem die Macht zur Empörung gegen die Herrschaft des Geistes schöpft.

Niedrig gesinnte Seelen empfinden es freilich wenig, welch peinliche und bedenkliche Mühe das für den Menschen mit sich bringt; sie können sogar das als ihr Höchstes begehren, worin andere tiefe Erniedrigung erblicken, oder worüber sie doch als über eine beständige Gefährdung ihres besseren Teiles klagen. Solche aber, welche mit aller Kraft dem Zug der Seele nach Edlerem folgen, seufzen oft bitterlich über die Fesseln, die sie sich dadurch angelegt sehen.

Ich weiß, klagt einer der erhabensten Geister der Menschheit — es ist der große hl. Augustinus —, daß ich die Nahrung nur wie Arznei gebrauchen soll. Aber was der Gesundheit genügend wäre, das will der Gier zu wenig sein. Und eben die Ungewißheit darüber, ob die notwendige Sorge für den Körper noch weitere Speise heische oder ob nur die täuschende Begierde bedient sein wolle, weckt dann die Lust, die ihre Freude daran findet, ihre Tücke hinter dem Vorwande der Obsorge für die Gesundheit verstecken zu können. Andere, deren Herz auf das Gute minder bedacht ist, ficht das freilich wenig an. Aber für mich, der ich dadurch oft in meinen eigenen Augen zum Rätsel werde, ist es eine wahrhaftige Krankheit. Wie schnell berückt mich das Ohr, wie oft verstrickt mich das Auge, wie leicht fesselt mich die vorwitzige Sucht, durch die Sinne Neues zu erfahren, und dann suche ich diese Ausschreitungen mit dem Namen Wißbegierde zu beschönigen. Wie vielerlei ist es doch, aufs äußerste geringfügig und verächtlich, was täglich meine Neugier versucht, und wer möchte es zählen, wie oft ich unterliege! Mein Leben ist voll von solchen Niederlagen. Mein Herz ist wie ein Behältnis von nichtigen oder störenden Dingen. Selbst mein Gebet wird nicht selten durch die Massen von Eitelkeiten getrübt, die es in Menge mit sich herumschleppt. Indes die Stimme meines Herzens vor das Angesicht Gottes dringen soll, drängen sich, ich weiß nicht woher, läppische Gedanken herbei

und unterbrechen dieses so wichtige Geschäft, das wichtigste meines ganzen Lebens [1].

6. Wir mögen seufzen über diese Erfahrungen, die uns hoffentlich allen bekannt sind. Ich sage: hoffentlich, denn unbekannt sind sie nur jenen, welche lieber Sklavenfesseln tragen, als daß sie einen Versuch wagten, die Freiheit zu erobern. Und gerade die edelsten Seelen sind es, die darüber am tiefsten Klage führen. Allein wir dürfen uns dennoch nicht darob beschweren. Denn dank der Fürsorge unseres Schöpfers, der uns nicht wehrlos einem Kampfe preisgeben wollte, von dem unser Alles abhängt, sind wir mit einer Kraft ausgerüstet, welche fähig und bestimmt ist, diesen Zwiespalt in uns auszugleichen. In die Mitte zwischen Vernunft und Begehrlichkeit hat Gott den freien Willen gestellt [2], jene außerordentliche Macht, durch die der Mensch allein unter allen irdischen Geschöpfen Herr seines eigenen Geschickes, Herr seiner selbst werden kann. Dieser Fähigkeit hat er zwei höchst einflußreiche Vorzüge verliehen, damit sie ihrer Bestimmung nachkommen könne.

Einmal hat er ihr eine große Unabhängigkeit von der sinnlichen Natur, ja noch mehr, eine wahre Herrschaft über sie verliehen. Wohl ist unsere Vernunft unter allen unsern Vermögen das höchste. Wohl hat sie sogar die Fähigkeit, dem Willen die Fackel voranzutragen, damit er den rechten Weg finde. Aber an Unabhängigkeit und eigener Kraft ist doch der Wille allen übrigen Seelenvermögen überlegen. Der Verstand hängt von den niederen Kräften unseres Wesens, von der Einbildungskraft und der Sinneswahrnehmung in einem solchen Grade ab, daß er durch bedeutende Störung in ihnen selbst mehr oder weniger gestört werden kann. Der Wille jedoch steht

---

[1] Augustin., Conf. l. 10, c. 30—39.
[2] Thomas 2, 2, q. 155, a. 3 ad 2.

zwar nicht ganz außerhalb aller Beeinflussung durch die Leidenschaften, aber er ist keineswegs gezwungen, ihnen nachzugeben, sondern er behält es stets in seiner Macht, ihnen zu folgen oder sie zurückzuweisen [1], ja er hat sogar die Kraft, jede ungeordnete Regung der Sinnlichkeit zu unterdrücken [2].

Dazu kommt zweitens, wie bereits früher berührt worden ist [3], daß er sich seiner natürlichen Neigung zufolge stets auf das Gute richtet. Mehr als das Auge für das Licht, ist der Wille geschaffen für das Gute. Denn das Auge kann so krank werden, daß es das Licht nicht mehr erträgt, sondern nach dem Finstern blicken muß. Aber der Wille kann sich nie vom Guten völlig abwenden. Selbst da, wo er das Böse will, muß er es sich unter dem Schein irgend eines Gutes vorstellen [4], sonst könnte er nicht einmal danach streben, so sehr ist ihm das Gute naturgemäß [5].

So hat demnach der Mensch in seinem Willen die Macht, die nach so verschiedenen Seiten strebenden Teile seines Wesens miteinander zu vereinigen und den ganzen Menschen zur Tugend zu führen. Die Vernunft kann und muß zwar unserer Tätigkeit ihre Gesetze vorschreiben, denn sie hat von Gott die Gabe erhalten, das, was gut und was böse ist, mit Gewißheit ausfindig zu machen. Aber es fehlt ihr an Kraft, die widerstrebende Sinnlichkeit zum Gehorsam gegen ihren Ausspruch zu beugen. Dafür besitzt der Wille diese Macht, und es ist lediglich seine Schuld, wenn es nicht zur richtigen Einheit im Menschen, zu einem ganzen Menschen kommt.

Ich sage nicht ohne Grund: zur richtigen Einheit. Denn allerdings wäre auch das Einheit, wenn die Vernunft sich der Begierlichkeit unterwerfen würde. Aber wer will das für

[1] Thomas 1, q. 115, a. 4.
[2] Ebd. 1, 2, q. 74, a. 3 ad 2.
[3] S. oben 6, 10 ff.
[4] Thomas 1, q. 19, a. 9; 1, 2, q. 78, a. 1 ad 2.
[5] Ebd. 1, 2, q. 8, a. 1.

die wahre Einheit, wer will einen Menschen, der solches an sich geschehen läßt, für einen ganzen Menschen halten? Wer möchte so niedrig denken, daß er es für recht erachtete, den Geist dem Fleisch, die Vernunft der Blindheit, den geborenen Herrscher dem zum Dienen Geborenen unterzuordnen? Nicht einmal der Unglückliche, der dies unnatürliche Verbrechen in Wirklichkeit begeht, verzeiht es sich selber. Er möchte es gerne vor sich rechtfertigen, aber nie gelingt es ihm auf die Dauer, stets sträubt sich seine unverwüstliche bessere Natur dawider. Sie hält ihm immer wieder vor, daß Ehre und Würde und Adel ihre Pflichten mit sich bringen. Trägt sein Wille in sich die erhabene Kraft, in unserem Innern Frieden zu schaffen, das heißt die Sinnlichkeit der königlichen Vernunft zu unterwerfen, so liegt ihm auch die Verpflichtung ob, sich dieser Gewalt zu bedienen. Er versteht nur zu wohl jene Stimme, der er nie entrinnen kann, weil sie ihm aus dem Grunde des eigenen Herzens entgegenruft: Du hast vor dir Leben und Tod; was du willst, wird dir gegeben werden [1]. Du bist Herr deines eigenen Schicksals, du der Schöpfer deiner Größe oder deines Falles. Du kannst fallen von Grad zu Grad bis in die unterste Tiefe, du kannst steigen von Stufe zu Stufe bis zur Höhe der Unsterblichkeit. Auf, schäme dich, schwach zu erscheinen, zeige dich deiner Größe würdig!

7. Aber hier eben liegt für viele die Klippe des Verderbens verborgen. Immer wiederholt sich das Wort: Der Mensch begreift seine Ehre nicht. Er stellt sich lieber mit den unvernünftigen Tieren auf eine Stufe und macht es ihnen nach [2]. Ein starkes Wort, es ist wahr. Manche meinen sogar, es sei zu stark und setze den Menschen ungebührlich herab. Aber leider ist dem nicht so. Der Mensch begreift seine Ehre nicht, weil er sie nicht begreifen will. Er

[1] Sir 15, 18. [2] Ps 48, 13 21.

fürchtet seine Ehre und seine Macht, die Willensfreiheit, weil er zu feige ist, die Verpflichtung und Verantwortung zu tragen, die sie ihm auferlegt.

Daher kommt es, daß die einen die Willensfreiheit völlig leugnen; die andern suchen nach Ausreden, mit denen sie glaublich machen wollen, es sei nicht möglich, der sinnlichen Natur zu widerstehen und sie zum Gehorsam zu bringen. Immer muß diese die Schuld tragen. Hat's ja der Herr selber gesagt: Das Fleisch ist schwach[1]. Daß derselbe Herr auch gesagt hat, der Geist besitze den freien Willen, das wird dabei verschwiegen. Diese seltsame Ausrede auf die Unnachgiebigkeit der Sinnlichkeit erinnert an die des Aaron: Was habe ich denn getan? Ich habe das Gold ins Feuer geworfen, und unglücklicherweise kam dies goldene Kalb heraus[2].

Allein mit solchen Worten verdeckt man die Wahrheit nicht. Die Wahrheit aber ist, daß nicht die unfreie Sinnlichkeit, sondern der freie Wille die Schuld trägt. Der erste und der Hauptgrund, warum so wenige zu einem ganzen Menschen gedeihen, warum sie überhaupt nicht einmal den Anfang zu einem solchen machen, liegt an der Feigheit des Willens. Die Sinnlichkeit ist nur der Anlaß, allerdings bei der Mehrzahl der wahre Anlaß, daß sie ihr Ziel nicht erreichen. Aber die eigentliche Schuld fällt auf den Willen. Nur zu häufig erschrickt der Wille vor seiner eigenen so folgenschweren Macht. Ich fühle mich nicht zum Krieger geboren. Mir ist der Friede erwünschter. Warum den Feind zum Kampfe reizen? Ich empfinde den Krieg in mir ohnehin schon bitter genug, so daß ich kein Verlangen verspüre, selber einzugreifen und ihn zu noch größerer Wut zu entflammen. Soll denn dieser Streit ewig währen? Schweige mir also vom Kampf, ich ziehe ihm nun einmal die Ruhe vor. Das sind so die Erwägungen,

[1] Mt 26, 41. [2] Ex 32, 24.

mit denen sich der Mensch vom Kriegsdienst lossprechen zu können glaubt.

8. Welch schmachvolle Täuschung! Du bist nicht zum Krieger geboren? Wenn du unter Kriegern nur gedungene Söldner oder gar gezwungene Sklavenseelen verstehst, dann hast du ein Recht, dich aus ihren Reihen auszuschließen. Aber besinne dich einmal deiner Heimat und deiner Geburt. Du weilst zwar jetzt in der Fremde und bist hier, wohl nicht ohne eigene Schuld, schon seit frühester Zeit in erniedrigende Botmäßigkeit gekommen. Aber sollten die unziemlichen Dienste, zu denen du dich nicht selten herabwürdigen ließest, dich so sehr entkräftet und entadelt haben, daß du das edle Blut nicht mehr fühlest, welches durch deine Adern strömt? Solltest du wirklich des ritterlichen, des königlichen Geschlechtes, aus dem du stammst, so ganz vergessen haben? Du gehörst einem Volk an, in dem man Krieger weder dingt noch zwingt, in dem die Kriegerkaste vielmehr die ehrenvollste, dem König verwandte, ja die einzig geachtete ist. Ist es da möglich, daß dir das Blut nicht in freudige Wallung gerate, wenn von Krieg und von Schlachten die Rede ist? Den neunjährigen Achilleus versteckte seine Mutter in Mädchenkleidern unter den Töchtern des Lykomedes, um ihn der Werbung zum heiligen Kriege gegen Troja zu entziehen. Aber sobald nur erst der Kriegsruf erscholl, verriet sich der Knabe sofort: er konnte sein Heldenblut nicht mehr verbergen. Und du, kein Kind, sondern Herr deiner selbst, bestimmt, König im eigenen Hause zu sein, du zitterst beim Namen von Waffenlärm! Das Roß scharrt mit dem Huf den Boden, verachtet die Furcht und weicht dem Schwerte nicht aus; schnaubend verschlingt es das Feld und riecht schon aus der Ferne den Streit[1], und der Ritter auf ihm, mit Panzer und Schild

[1] Jb 39, 19—25.

bewehrt, der denkt unterdes an Flucht, der redet inzwischen vom Frieden!

Friede ist ein schönes Wort, und nur ein zum Hader Geborener, einer, dessen Hand gegen alle, wie umgekehrt aller Hand gegen ihn, ein Ismael, mochte daran keinen Gefallen finden. Aber Friede zur rechten Zeit und Friede, wo man ihn ohne Schmach und ohne Schaden haben kann. Besser ein ehrenvoller Krieg als ein schmählicher Friede. Welcher Friede aber könnte schmachvoller gedacht werden, als wenn der, welcher Fürst in seinem Reich sein soll, sich aus Schwachheit dem aufrührerischen Knecht unterwirft, der dann übermütig geworden sich nicht mehr zu beherrschen weiß, weil er findet, daß der Herr nicht den Mut hat, ihm entgegenzutreten?

Wenn irgend einmal, so kann hier der Friede nur der Preis des Sieges sein, der Sieg aber ist lediglich die Frucht eines rechtmäßigen Kampfes bis zum äußersten. Wer darf also von Frieden sprechen, wo der Kampf noch nicht einmal ernstlich entbrannt ist? Alles hat seine Zeit, das Pflanzen und das Ausjäten, schlagen und heilen, Umarmungen und Zurückgezogenheit. Und so gibt es auch eine Zeit zum Lieben und zum Hassen, eine Zeit des Friedens, aber auch eine des Krieges[1]. Du aber hast den Kampf noch nicht einmal recht aufgenommen, geschweige bis zum Blut widerstanden, und schon ermüdest du und lässest den Mut sinken[2]. Das heißt sich selber betrügen und Friede, Friede rufen, wo kein Friede ist[3]. Wohl, nach Frieden sollst du trachten. Aber eben um dauerhaften, wahren Frieden zu erobern, mußt du ehevor zum Kampfe schreiten. Auf denn, gedenke deiner ritterlichen Abstammung, gedenke deines königlichen Berufes, deines Adels! Jedem Ritter gilt die Losung der alten Helden: Fluch dem, der seinem Schwert das Blut versagt![4]

---

[1] Prd 3, 1—8. [2] Hebr 12, 3 4. [3] Ez 13, 10. [4] Jer 48, 10.

Allerdings ist dieser geistliche Ritterdienst nichts so Leichtes. Selbst die Heiligen bedurften mitunter langer Zeit, bis sie dessen ganzen Ernst auf sich zu nehmen wagten und dessen ganze Kunst lernten.

Der selige Heinrich Seuse saß einmal, nachdem er bereits seit Jahren ein geistliches Leben, aber nur ein halbes in äußerlicher Strenge, d. h. in körperlichen Bußwerken geführt hatte, in seinem Betstuhl und kam in eine Betrachtung des so treffenden Wortes, das der leidende Job gesprochen: Das ganze Leben des Menschen auf diesem Erdreich ist nichts anderes denn ein ritterlicher Kriegsdienst[1]. Über dem kam zu ihm ein schmucker Jüngling in männlicher Gestalt und brachte ihm zwei Ritterschuhe und andere Kleider, wie sie die Ritter zu tragen pflegen. Die legte er ihm an und sprach: Sei Ritter! Bisher bist du Knecht gewesen, Gott will aber, daß du nun Ritter seiest. Da sah er sich selber an in den Ritterschuhen und sagte mit großem Herzensverwundern: Was ist nun aus mir geworden? Soll ich jetzt Ritter sein? Dann will ich auch meiner Gemächlichkeit pflegen. Doch sprach er zu dem Jüngling: Wenn Gott nun einmal will, daß ich Ritter sei, so wäre es mir lieber, ich hätte in einem löblichen Kampf die Rittersporen verdient. Auf das kehrte sich der Jüngling halb ab und lachte und sagte dann zu ihm: Sei ohne Sorge, dir soll Kampfes noch gerade genug werden. Wer die geistliche Ritterschaft Gottes unverzagt führen will, der wird in weit größeres Gedränge kommen als je in alten Zeiten die berühmten Helden, von deren kecker Ritterschaft die Welt zu singen und zu sagen pflegt. Darob erschrak der Selige — denn auch die Heiligen schämen sich nicht des Geständnisses, daß ihnen nichts Menschliches fremd ist — und all seine Natur erzitterte. Vor Furcht fiel er zur Erde und rief zu Gott mit schreiendem Herzen:

[1] Jb 7, 1.

Möchte es sein, daß er ihn überhöbe des großen Jammers durch seine milde väterliche Güte, möchte es aber nicht sein, daß dann der himmlische Wille seiner ewigen Ordnung an ihm vollbracht würde[1]. Nachdem er aber so einige Zeit der menschlichen Schwäche ihren Zoll gezahlt hatte, raffte er sich auf, fügte zu den unvollkommenen Übungen des bisherigen Bußlebens den vollkommenen Dienst Gottes im Geiste und begann so das hohe geistliche Rittertum.

Über eine Zeit fügte es sich, daß er in einem Schiff auf dem Bodensee fuhr mit einem feinen Knappen. Der sagte ihm, er bringe die Herren zusammen zu einem Turnier; wer da das Allerbeste tue, dem gebe man Ehre und Lohn. Da fragte jener: Und was ist der Lohn? Der Knappe sprach: Die schönste Frau, die da ist, gibt ihm einen goldenen Ring an seine Hand. Und jener wiederum: Aber sag mir, mein Lieber, was muß einer tun, daß ihm die Ehre werde und der Ring? Er sprach: Der am meisten Streiche und Gedränge leidet und dabei nicht verzagt, sondern keck und mannhaft sich gebärdet, fest sitzet und sich schlagen läßt, dem wird der Preis gegeben. Darauf jener: So einer aber nur beim ersten Anritt tapfer bliebe, wäre das genug? Nein, sprach der andere, er muß das Turnier durchmachen bis zum Ende. Und würde er geschlagen, daß ihm das Feuer zu den Augen ausführe und aus Mund und Nase das Blut ausbräche, das muß er alles leiden, will er das Lob gewinnen. Wenn er aber weint oder sich traurig gebärdet, daß er so übel geschlagen wird? Nicht doch, fiel der Knappe ein, das darf er nicht tun, und wenn ihm selbst das Herz im Leibe bräche, wie es manchem begegnet, er muß sich fröhlich gebärden, sonst würde er zum Spott und verlöre Ehre und Ring. Ob dieser Rede fühlte sich der Diener Gottes in sich selber geschlagen und seufzte herzinniglich und

[1] Seuses Leben Kap. 22.

sprach: Ach Herr, Gott! müssen die Ritter dieser Welt solche Leiden empfangen um so kleinen Lohn, wie billig ist es dann, daß man um den ewigen Preis noch viel mehr Arbeit erleide! O wäre ich doch würdig, zarter Herr, daß ich dein geistlicher Ritter wäre! Ich wollte gerne leiden, was du immer wolltest. Und er begann herzinniglich zu weinen — und das konnte er! — so groß war der Ernst, der ihm bei dieser Erwägung kam[1], und tat von nun an seinen geistlichen Ritterdienst noch eifriger als bisher.

9. Wahrhaftig, auch uns möchten manchmal die Tränen ausbrechen, wenn wir sehen, wie sich Männer, die das Schwert nicht schreckt, vom Wein und von noch niedrigeren Dingen besiegen lassen. Merkwürdige Schwäche der Menschen! Vor Drohungen eines Fremden zu zittern würden sie sich schämen, aber den Schmeicheleien und den Bitten des eigenen niedrigen Fleisches vermögen sie nicht zu widerstehen. Die Pistole auf der Brust ließen sie sich von keinem Räuber ihre armselige Barschaft entreißen. Aber das zu verhüten, daß ihnen ihr eigenes zügelloses Auge die Seele raube, dazu können sie sich nicht aufraffen. Und während sie vor den Feuerschlünden nicht mit den Wimpern zucken, fühlen sie nicht das Entwürdigende, das in ihrem eigenen Geständnis liegt, sie könnten ein verletzendes Wörtlein, einen geringschätzigen Blick nicht ertragen.

Fürwahr, einer Seelenstimmung, die nur Städte zu erobern, sich selber aber nicht zu besiegen weiß, die nur Schwaches in blinder Wut angreifen, aber Hartes nicht ruhig ertragen noch Süßes sich verweigern kann, können wir den Ruhm wahrhafter Tapferkeit nicht zuerkennen. Wir bleiben bei dem alten Satz, daß es größeren Heldensinn erfordert, ohne Rücksicht auf das Urteil der Welt unserer eigenen besseren Überzeugung zu folgen oder verkehrten Neigungen entgegenzutreten, wenn unsere ge-

[1] Ebd. Kap. 47.

sunde Vernunft sie einmal verdammt, als mit den Waffen in der Hand gegen den Feind auszuziehen oder sich aus Furcht vor den Menschen mit dem Freund auf Pistolen im Zweikampf zu messen. Es mögen die Kämpfe, welche Zunge und Augen, welche Neid und Lüsternheit, welche Zorn und Menschenfurcht, welche vor allem Sinnenlust und Ehrsucht unserem Willen verursachen, weniger Ehre vor den Menschen eintragen. Sicher aber ist, daß sie nicht weniger Mut und Kraft erfordern als jede Ritterschaft. Und wenn es Menschen gibt, welche in diesem Streit erliegen, während sie sich in andern, großartiger scheinenden Taten nicht schwach finden lassen, so mögen sie es sich mit Beschämung gestehen, daß man vor der Welt mit Ehren bedeckt dastehen und dennoch der wahren Ritterlichkeit entbehren kann.

Das waren die echten Ritter des Geistes, von denen unsere heiligen Bücher erzählen, jene Jünglinge und Mädchen, die den Zorn eines Nebukadnezar und eines Nero nicht scheuten, jene Hof- und Staatsmänner, die ihrer Pflicht die Gunst ihrer königlichen Gebieter oder die Volksgunst opferten, ein Sebastian, ein Thomas Becket, ein Thomas Morus, kurz, alle jene, die ihrem Gewissen treu blieben auf die Gefahr hin, ihre Habe, ihre Stellung, ihre Ehre, ihr Ansehen, ihre Beliebtheit, ihre Familie zu verlieren, die selbst im Angesichte des Todes nicht wankten. Das Feuer erlosch, das man um sie anlegte, die Schärfe des Schwertes wurde stumpf, die Löwen vergaßen ihres angebornen Blutdurstes, sie aber blieben unbeweglich auf der Folter, unerschütterlich im Gefängnis, ungebeugt in Hohn und Schmach. Denn für ihre Überzeugung schien ihnen kein Opfer zu groß. Von dieser Ritterschar ist auch das zarte Geschlecht nicht ausgeschlossen. Denn hier handelt es sich nicht um Körperkraft, sondern um Stärke des Geistes. Deshalb errangen schwache Kinder und zarte Jungfrauen in diesem Streit nicht selten schönere Siegeskränze als waffentragende

Männer. Ein Schauspiel für Gott und die Menschen, boten sie allen Drohungen und Verheißungen Trotz. Treu ihrem Worte, das sie einmal gegeben, ließen sie in ihrem Herzen keine andere Liebe emporkeimen als die einzige, der sie ihre ganze Kraft geweiht hatten. Für diese wagten sie, für diese mieden sie alles, für diese opferten, litten sie alles. Da gab es kein Besinnen bei ihnen, wenn diese in Frage kam, da zeigte sich nichts an ihnen von der Schwäche ihres Geschlechts. Darum kann man auf jede von ihnen das Wort anwenden: Schön und lieblich zugleich und dabei doch wie ein wohlgerüstetes Heerlager[1].

Das alles aber hätten sie nicht vermocht, wenn sich ihr Geist nicht zuvor in dem innerlichen Kriege, in jenen scheinbar so wenig ehrenvollen und doch so schweren Kämpfen gegen die Lust des Fleisches und gegen die Eitelkeit des Herzens, gegen Weichlichkeit und Trägheit, gegen Launenhaftigkeit und Empfindlichkeit zur Unüberwindlichkeit gestählt hätte. Was können wir Männer, ruft der hl. Gregor der Große in Betrachtung dieses herzbewegenden Schauspieles aus, was können wir hierauf sagen, wir Schwächlinge, die wir Mädchen durch die Reihen starrenden Eisens zum Himmel dringen sehen, indes uns die Zorneswut entwaffnet, die Sinnlichkeit entnervt, der Ehrgeiz, die Menschenrücksicht zu Boden wirft? Müssen wir uns nicht schämen, daß wir selbst im Frieden unterliegen, da jene doch im Kriege als Heldinnen gesiegt haben?[2]

10. Das zeigt uns, wie ernst und folgenschwer die Aufgabe ist, vor die hier der Wille gestellt ist. Alles, was auf ein edles Wesen Eindruck zu machen geeignet ist, kommt hier in Betracht, Ehre und Adel, Pflicht und Gewissen. In einem verhängnisvollen Kampfe streiten sich in unserer Brust zwei

[1] Hl 6, 9.
[2] Greg. Mag., In Evang. hom. 11, 3.

feindliche Mächte um den Sieg. Wie die Würfel fallen, so werden sie ewig liegen bleiben. Inmitten dieser zwei ringenden Mächte gestellt, von denen jede fühlt, daß sie ohne ihn den Sieg nicht erfechten können wird, kann sich der Wille einer Entscheidung nicht entschlagen.

Hier tatlos und parteilos stehen bleiben zu wollen, wäre Feigheit und Schmach, ja der Versuch des Unmöglichen. Wenn sich in einem Reich die zum Gehorchen Bestimmten gegen die Macht, der sie zum Gehorsam verpflichtet sind, empört haben, dann ist der, dem die Aufgabe obliegt, Ruhe zu schaffen, und dem überdies die Macht zu Gebote steht, dann ist er, sagen wir, nicht neutral, so er sich untätig verhält, sondern ein pflichtvergessener Bundesgenosse der Aufrührer. Wer da nicht für die Pflicht ist, der ist gegen sie. Wer da nicht sammelt, der zerstreut[1]. Wo sich aber die Empörer lediglich aus Schwäche und Mangel an Einsicht haben fortreißen lassen, bereit, die Stimme der Vernunft zu hören, falls sie mit Ernst zur Erkenntnis ihrer Pflicht zurückgeführt würden, da begeht der, welcher sie durch Schweigen und Teilnahmlosigkeit in ihrer Empörung bestärkt, einen unverzeihlichen Verrat nicht bloß an dem, welchem er gleich ihnen dienen sollte, sondern auch an den irregeleiteten Aufrührern.

In die Mitte gestellt zwischen Pflicht und Verrat, zwischen Freiheit oder unwürdige Knechtschaft, vor die Wahl gestellt, entweder seine Würde, Gottes Ebenbildlichkeit, zu wahren oder den größten Vorzug, der ihn vom Tiere trennt, preiszugeben, wie kann sich also der Wille besinnen, was er tun solle, auch wenn es ihn die größte Überwindung kostet! Wo Ehre und Schmach, wo Leben und Tod miteinander ringen, wie kann der, welcher zwischen ihnen steht, zweifeln, auf welche Seite er sich schlagen wird?

---

[1] Mt 12, 30.

Groß also, ja wahrhaftig großartig, wir hatten ein Recht, so zu sagen, ist die Aufgabe, die dem Willen des Menschen zugewiesen ist. Einem jeden, er mag in der Welt auch kaum Beachtung erregen, ist die Rettung eines großen Wunderreiches anvertraut. Es ist das Reich seines eigenen Innern. Alle Schatzkammern der Fürsten vermögen nicht den Wert aufzuwiegen, den dieses heilige Reich, das Reich Gottes in uns, in sich birgt. Die Sinne und die Glieder des Leibes, die Begierden und Leidenschaften, welche in dem Gebiet ihren Sitz haben, wo Leib und Seele sich berühren, die niederen Kräfte der Seele, das Wahrnehmungsvermögen, die Einbildungskraft, die Macht zur Tätigkeit sind die Untertanen, alle edel und hochbegabt, aber eben deshalb auch nur zu leicht geneigt, den Gehorsam schwer zu finden. Die Herrschaft über dieses große, weitverzweigte Reich liegt in den Händen einer Königstochter voll bester, edler Gesinnung, voll erhabener Gedanken, aber nicht stark genug, um ihr Reich mit seinen schwierigen Untertanen allein zu beherrschen. Die königliche Jungfrau ist das höchste Vermögen der Seele, der göttliche Funke im Menschen, die Vernunft. Darum hat der große König, der sie zu seiner Braut erkor, ihr einen Feldherrn zur Seite gegeben, bis er sie selber heimhole, einen Heerführer aus edlem Rittergeschlechte, ausgerüstet mit voller Gewalt im ganzen Reich. Es ist der Wille, die Freiheit. Ihm liegt es ob, dafür zu sorgen, daß der Königsbraut die Herrschaft in ihrem Reich ungeschmälert erhalten bleibe. Die Befehle allerdings erteilt sie. Die Ausführung aber ist in seine Hand gelegt. Hält er den Frieden im ganzen Reiche aufrecht, so hat er nicht bloß seine Pflicht erfüllt, sondern sich den König selber zum Dank verpflichtet. Und gewiß wird dieser, wenn er kommt, um von seinem Reich Besitz zu ergreifen, ihm seine Erkenntlichkeit dafür mit königlichem Lohn zu kosten geben. Fürwahr, ein Beruf für den Willen, der die höchste Begeisterung zu erregen geeignet ist.

Nie hat ein Fürst einem Ritter ein ehrenderes Vertrauen geschenkt als Gott unserem Willen, indem er ihm diese Aufgabe stellte. Nie hatte ein Staatsmann ein herrlicheres Reich zu retten, selbst in den Augen des Königs Himmels und der Erde von unermeßlichem Werte. Nie wartete eines tapfern Feldherrn, wenn er kraftvoll seine Pflicht getan, ein erhabenerer Siegespreis als der, welcher dem Willen am Ende winkt, der Dank und Lohn eines allmächtigen Königs.

Zwanzigster Vortrag.

Ablegen der Halbheit.

1. Das kraftvolle, tatendurstige Mittelalter wußte einem Manne keine größere Schmach nachzusagen, als daß er sich verlegen habe. Man wollte damit ausdrücken, daß er mitten auf dem Wege von den Banden der Sinnenlust oder einer andern Leidenschaft überwältigt liegen geblieben sei und so die kostbare Zeit verloren habe, indes andere rüstig ihren Weg fortsetzten und das Ziel erreichten. Den einmal eingeschlagenen Weg nur halb gehen, das begonnene Werk nur halb durchführen galt damals für unauslöschliche Schande, ja für schimpflicher als nicht beginnen. Damit hat das Mittelalter wohl die Stimme der unverdorbenen Natur zum Ausdrucke gebracht.

Auch für uns ist es ein peinlicher Anblick, einen Helden wie Samson, der einst die Feinde seines Volkes in Schrecken und die Welt in Staunen versetzt hatte, in den Fesseln einer jämmerlichen Leidenschaft gefangen und seine Zeit mit nichtigem Getändel zu den Füßen der Dalila vergeuden zu sehen. Einen ähnlichen Eindruck macht die Fabel von Herakles im Dienste der Königin Omphale. Über diesen Heros in weiblicher Tracht am Spinnrocken mitten unter den Frauen können wir uns nur entrüsten. Ein solcher Verfall nach einem solchen Vorleben scheint uns fast das Schlimmste, was einem nachgesagt werden kann. Wenn ein toller Knabe wie Heliogabal eine wichtige Regierungsangelegenheit daraus macht, alle Spinnengewebe Roms vor sich bringen zu lassen und sie mit

dem Fleiß eines Statistikers abzuwägen[1], wenn eine halb wahnwitzige Natur wie Domitian ein Vergnügen in der Jagd auf Fliegen findet[2], so hat das wenig zu sagen. Aber daß ein Gallienus, gleich begabt zum Feldherrn wie zum Dichter und zum Gelehrten, in der drohendsten Not des Reiches seine Fähigkeiten mit dem Färben und Kräuseln der Haare oder in der Küche verschleudert[3], und daß er, zu träge, um einen erfochtenen Sieg auszunutzen, den geschlagenen Feinden die schönsten Länder des Reiches mit einem schlechten Witz überläßt, als wären es weggeworfene alte Kleider[4], das finden wir unerträglich. Kurz, das Anstößige ist nach unserem Urteil die Untätigkeit bei einem, dem es weder an Fähigkeit noch an Einsicht mangelt, oder eine halbe, unpassende Tätigkeit, unwürdig der Befähigung dessen, von dem sie ausgeht, feiges Stehenbleiben auf halbem Weg und Umkehren nach einem guten Anfang.

Das Urteil Gottes trifft hier ganz mit dem unsern zusammen. Ich kenne, sagt er, deine Werke: sie sind weder warm noch kalt. O wenn du doch gleich kalt wärest oder aber warm! So aber, weil du lau bist und nicht kalt noch warm, will ich dich ausspeien aus meinem Munde[5]. Gottes Wesen und Sein ist lautere Tätigkeit. Durch nichts also nähert sich der Mensch Gott, seinem Schöpfer, so sehr wie durch Tätigkeit, wenn sie seiner Natur entspricht[6]. Durch nichts entfernt er sich mehr von ihm als dadurch, daß er nicht oder nur zum Scheine, nur halb und seinem Wesen nicht gemäß von seinen Anlagen Gebrauch macht.

Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, daß das vollendete Böse schlimmer ist als das halbe Gute. Aber wir

[1] Lampridius, Heliogabal. 25. [2] Sueton., Domitian. 3.
[3] Trebellius Pollio, Gallien. 16. [4] Ebd. 6.
[5] Offb 3, 15 16.
[6] Thomas 1, 2, q. 55, a. 2 ad 3.

vergleichen hier auch nicht das Böse und das unvollkommene Gute, sondern bloß die Tätigkeit und die Untätigkeit oder die Verunstaltung der Tätigkeit durch den Menschen. Zum Bösen aber bedarf der Wille nicht selten großer Kraftanstrengung. Wie in jedem Bösen etwas Gutes enthalten ist, nur daß es durch die Schuld des Menschen entstellt wird [1], so ist auch zu dessen Vollbringung eine menschliche Tätigkeit notwendig, und zwar oft eine viel kräftigere als zu manchem Guten. Nicht unpassend sagt man deshalb, die Bösen müßten sich mehr plagen, um sich zu Grunde zu richten, als die Guten, um sich zu vervollkommnen. Die Tätigkeit an sich aber ist immer etwas Gutes. Böse ist nicht das Tätigsein, sondern nur, daß es der Mensch auf ein falsches Ziel lenkt.

In diesem Sinne gilt es, wenn man behauptet, selbst die Vollbringung des Bösen stehe nicht in so schneidendem Widerspruche mit Gottes Wesen wie jene krankhafte Halbheit, die zwar den Schein des Lebens und der Tätigkeit an sich trägt, die aber gleichwohl von den Kräften des Menschen weniger Gebrauch macht als entschiedene Hinkehr zu Dingen, die unserer wahren Bestimmung im Wege stehen. Ungeschminkte Bosheit hat mehr Wahrheit und deshalb immerhin noch mehr Sein an sich als eine an sich geringere Verkehrtheit, die mit täuschender Heuchelei den Schein des Guten als trügerische Maske vor sich hängt. Ein Bösewicht muß doch Ernst gebrauchen, wenn er ihn auch leider für eine schlechte Sache gebraucht. Und so besteht immer Hoffnung, daß er seinen Ernst einmal auch wieder auf das Gute richten könne. Ein Mensch von halbem Herzen aber und von halber Tat bringt auf allen seinen Wegen nichts fertig, was von Bestand ist [2].

2. Darum ist es sowohl durch den Ausdruck als durch die Sache gerechtfertigt, wenn wir gerade in der Halbheit den

[1] Thomas 1, q. 48, a. 2 3; 1, 2, q. 79, a. 2. [2] Jak 1, 8.

Hauptgrund dafür suchen, daß man so selten ganze Menschen findet. Die Unentschiedenen, die nicht einmal den ersten Schritt nach vorwärts wagen, stehen freilich dem Ziel menschlicher Vervollkommnung an und für sich noch ferner. Aber einmal sind sie die Minderzahl. Und dann sind sie insofern für die Wahrheit empfänglicher, als sie zum voraus wissen, daß sie auch nicht den ersten Anfang gemacht haben, Menschen, geschweige ganze Menschen zu werden. Der Halben aber, derer, die sich mit der nächsten besten Mittelmäßigkeit begnügen, ist allüberall eine große, um nicht zu sagen, die Mehrzahl. Und eben der Umstand, daß sie allenthalben ihresgleichen in reicher Auswahl finden, bestärkt sie am meisten in ihrer Gleichgültigkeit. Da sie aber immerhin etwas Weniges, wenn auch stets Ungenügendes tun, so leben sie in guter Meinung von sich und sind darum schwer zu ernstlicher Besserung zu führen. Ja es kann wohl kommen, daß sie sich selber einreden, sie seien auf dem besten Wege, wo nicht gar am Ziel, indes sie kaum auch nur einen ernstlichen Versuch zu dessen Erreichung gemacht haben.

3. Diese unselige Krankheit des Menschengeschlechtes, die Halbheit, tritt aber, wie jede weitverbreitete Pest, in mancherlei und ganz verschiedenen Erscheinungen auf.

Die niederste Form der Halbheit vergegenwärtigen uns jene, von denen die Schrift den Ausdruck gebraucht, daß sie mit doppeltem Herzen und auf doppeltem Wege wandeln[1]. Es sind das jene Unglücklichen, welche die traurige Kunst verstehen, mit Frommen fromm, mit Verkehrten verkehrt zu leben. Sie haben immer zwei Zungen. Je nach Bedarf muß die eine von Gott schön reden, die andere über seine Gebote und seine Diener spotten. Ihre Augen schielen stets nach entgegengesetzten Seiten und erlangen eine unglaubliche

[1] Sir 2, 14.

Fähigkeit, augenblicklich zu erspähen, was ihrer Umgebung gefällt, und das gefällt dann ihnen auch. Morgens gehen sie zur Kirche, wenn es Mode ist und etwas einträgt, abends besuchen sie den Klub, in dem der Kampf gegen die Kirche beraten wird. Dazu tragen sie immer eine reiche Garderobe mit sich und verstehen es, im Augenblick eine neue Tracht zu tragen, wie es eben gerne gesehen wird und ihnen Nutzen bringt, jetzt das Lammfell, nun den Fuchspelz, dann die Löwenhaut. Ihre ursprüngliche Heimat, sagt man, hätten diese Leute an den Höfen der Großen und in den diplomatischen Kreisen, was um so glaublicher ist, als sie häufig geradezu Diplomaten genannt werden. Aber sie haben sich auch weit über die niedere Welt hin verbreitet. Hier jedoch genießen sie, Gott sei es gedankt, bei weitem weniger Ansehen als in den höheren Schichten. Ja man achtet sie hier so wenig, daß man ihnen meist den Rücken kehrt mit den Worten des Herrn: Niemand kann zweien Herren dienen, die einander feindlich sind [1]. Es will auch keiner etwas von ihnen wissen. Stellen sie sich fromm, so denkt man: Wer ein Freund dieser Welt sein will, der wird ein Feind Gottes [2]. Und halten sie es mit der Welt, so traut ihnen diese auch nicht recht, da sie ihre Halbheit wohl durchschaut. Und da sie weder mit diesen noch mit jenen von ganzem Herzen halten, so ziehen sie schließlich auf beiden Seiten, wie man zu sagen pflegt, den kürzeren; denn einem Herzen, das doppelte Wege einschlägt, gelingt nirgend etwas [3]. Natürlich auch: der Mensch ist so klein und so schwach, daß er alle seine Kraft daran setzen muß, um auch nur einen Weg recht zu gehen. Wie soll er doppelte Wege gehen ohne Halbheit auf beiden Seiten?

Doch lassen wir diese Unseligen. Es ist sicher ein großes Verdienst unserer Zeit, daß sie solcherlei Menschen das Leben

[1] Mt 6, 24. [2] Jak 4, 4. [3] Sir 3, 28.

recht sauer macht. Gebe Gott, daß ihr Geschlecht baldmöglichst ganz aussterbe!

4. Nicht besser, nur sicher zahlreicher als die Klasse der eben Genannten sind jene, welchen der Prophet in zornigem Eifer das furchtbare Wort zurief: Wie lange hinket ihr nach beiden Seiten?[1] Es sind Menschen, welche handeln wie die alten Philister, da sie die Bundeslade Gottes neben ihrem Dagon im Tempel aufstellten[2]. Es sind Menschen, die das Unmögliche versuchen wollen, das Licht mit der Finsternis in Gemeinschaft zu bringen[3]. Es sind Menschen, die darauf ausgehen, zwischen Glauben und Unglauben, zwischen Christentum und Modernismus, zwischen Kirche und Welt einen Ausgleich dadurch herzustellen, daß sie beiden Teilen recht geben, beiden schön tun, beide entweder auf das ihnen angeblich Gemeinsame zurückführen oder auf einen gemeinsamen höheren Standpunkt erheben wollen, damit sie sich dort zusammenfinden.

Diese verfallen vielleicht nicht so bewußt und nicht mit so schlauer Berechnung dem Fehler der Unaufrichtigkeit wie die erstgenannten. Dafür verderben sie, ohne es zu ahnen, ihr eigenes Herz noch gründlicher. Denn jene stellen sich mit Bewußtsein und Absicht, als ob sie ihr Herz vervielfältigen und verschiedenen Besitzern zu eigen geben wollten, oder vielmehr, sie betrügen beide und bringen den einen wie den andern auf den Wahn, als ob er allein ihr Herz zum Besitze habe. Diese wollen zwar nur mit einem Herzen dienen und lieben, aber sie verlangen, daß mehrere Herren sich in ihr Herz teilen. Sie neigen sich zu gleicher Zeit dem einen wie dem andern zu, hüten sich aber sorgfältig, sich je einem völlig hinzugeben.

Diese sind weiters nicht Betrüger wie die ersteren, um so mehr aber Betrogene, und zwar betrogen durch sich selbst.

---

[1] 1 Kg 18, 21. [2] 1 Sm 5, 2. [3] 2 Kor 6, 14.

Denn in Wirklichkeit dienen sie keinem, sondern wollen im Grunde doch ihr Herz sich selber vorbehalten. Ohne es vielleicht recht zu fassen, folgen sie mehr oder minder dem boshaften welschen Spruch: Willst du keinen Herrn haben, so brauchst du bloß zwei Herren zu nehmen. Aber das mag im bürgerlichen Leben Erfolg haben, im geistlichen geht es nicht. So klug sie dabei zu handeln vermeinen, so strafen sie sich doch selbst am meisten. Wie kann der Versuch, das Herz zwei Gebietern einzuräumen, von denen jeder das Gegenteil begehrt, wie kann, sagen wir, ein solcher Versuch anders als mit Zerrissenheit des eigenen Herzens enden? So werden sie gezwungen, ihr Inneres zu spalten, und das muß zu ihrem Verderben führen [1]. Denn jedes Reich, das in sich selber uneins ist, muß untergehen [2]. Sowenig der Mensch mit seiner schwachen Kraft zwei Herren gerecht werden kann, so wenig können sich zwei Herren in das kleine Reich seines Herzens teilen. Zu eng ist dieses Bett, als daß zwei darauf Platz hätten, es muß einer herabfallen. Zu schmal ist dieses Kleid, es kann nicht zwei bedecken [3].

Am Tage vor der großen Entscheidungsschlacht machte Darius dem Alexander den Vorschlag, sich mit ihm friedlich in die Herrschaft über die Welt zu teilen. Aber Alexander entgegnete: Die Welt kann nicht zwei Sonnen ertragen, und die Erde nicht zwei Könige nebeneinander. Deshalb mußt du dich entweder mir unterwerfen oder dich auf morgen zur Schlacht gerüstet halten [4]. Was würde er erst geantwortet haben, wenn ihm jemand zugemutet hätte, sich mit einem andern Mitbesitzer in der Herrschaft über ein so winziges Königreich, wie unser Herz ist, zu vertragen? Ein Mensch also will sich mit seinesgleichen nicht in die Welt teilen, und

---

[1] Os 10, 2. [2] Mt 12, 25. [3] Is 28, 20.
[4] Iustin. 11, 12.

Gott soll sich zufrieden geben, wenn wir unser enges Herz und unsere schwache Liebe zwischen ihm und einem niedrigen Geschöpfe teilen wollen! Das ist reine Unmöglichkeit. Denn, sagt ein altes Wort richtig, zwei Dinge sind es, die eine Teilung nicht ertragen, das sind die Herrschaft und die Liebe.

5. Es ist klar, daß niemand dem Vorwurf der Halbheit entgehen kann, weder vor Gott noch vor der Welt, der nicht einem einzigen Herrn mit Ausschluß jedes andern sein Herz zu eigen gibt. Welches dieser eine Herr sein soll, wissen wir. Es ist jener, der allein keinen Dienst ausschließlich für sich begehrt, sondern der jeden, auch den kleinsten Dienst zu unserem eigenen Besten wendet. Es ist jener, dem dienen uns selber vollkommen und glückselig macht. Es ist jener, ohne dessen Dienst wir es nie zur Vollkommenheit bringen.

Nun ist es schwer zu glauben, daß sich jemand mit Wissen und Willen ein anderes Ziel vor Augen setzen sollte als die Erreichung seiner eigenen Vervollkommnung. Wenn nun aber diese auf keinem andern Wege zu erreichen ist als dadurch, daß einer Gott dient, so folgt, daß nur der ernstlich nach seinem Ziele strebt, der ernstlich und mit ganzem Herzen sich einzig dem Dienste Gottes hingibt. Wer nicht Gott allein zu seinem Herrn erwählt, entgeht vor der Vernunft nie und nimmer dem Vorwurf der Halbheit. Ein Halber ist, wer neben Gott etwas anderes sucht. Ein Halber ist, wer Gott nicht mit ganzem Herzen dient. Ein Halber ist, wer sich nicht zum Grundsatz die evangelische Regel macht: Suchet vor allem das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit [1].

Mit Ausnahme jener, die überhaupt ihrer Bestimmung völlig untreu geworden sind, wird diesem Satz wohl niemand widersprechen, wenn er der Stimme der Natur und der Vernunft Gewicht beilegt. Nichtsdestoweniger fürchte ich sehr, daß

[1] Mt 6, 33.

gar mancher selbst von jenen, welche diese Lehre freudigen Herzens aussprechen, gleichwohl noch immer weit zurück in den Reihen der Halben stehe. Ich werde hart mit meinen Vorwürfen, ich fühle es, aber ich vermag nichts gegen die Wahrheit. Die Wahrheit aber sagt mir, daß auch auf dieser Seite gar manche Halbe dienen. Das Reich Gottes suchen sie wohl, aber suchen sie damit auch schon seine Gerechtigkeit? Wie soll man das glauben, da sie diese eher fürchten und fliehen? Jedermann schätzt die Demut, aber wie viele ertragen die Demütigung? Keiner vermag der Reinheit seine Liebe oder doch seine Achtung zu versagen, keiner, auch der Unreine nicht; aber sucht auch jeder rein und keusch zu werden? Die Mäßigkeit lobt man, die Mäßigung flieht man, und den, der Mäßigkeit predigt und übt, feindet man an oder macht ihn lächerlich. Ist das nicht eine unbegreifliche Halbheit? Das Reich Gottes nähme jeder gerne in den Kauf, aber vor seiner Gerechtigkeit entsetzt er sich.

Was ist aber Gerechtigkeit? Jene Tugend, welche beharrlich jedem gibt, was ihm gebührt. So besteht denn die Gerechtigkeit des Reiches Gottes darin, daß wir Gott alles geben, was ihm gehört, den ganzen Menschen mit allen Kräften, mit allen Früchten seiner Kräfte, auf alle Zeit. Jede unaufrichtige, jede schwächliche, jede halbe Gerechtigkeit gilt aber vor Gott, der seine Ehre mit keinem andern teilen kann[1], zwar nicht als so wertlos wie der Mangel aller Gerechtigkeit, aber doch als entehrend für ihn und als unnütz für uns. Ob man ihn mit halben Mitteln sucht, oder ob man seiner Gunst teilhaftig werden will, ohne sich überhaupt der Mittel zu ihrer Erlangung zu bedienen, das führt gleich wenig zu ihm. Und das mit Recht. Denn es verschlägt wenig, ob ich den Zweck erreichen will ohne jedwedes Mittel, oder ob

[1] Is 42, 8.

ich mich unzureichender Mittel hierzu bediene: es ist beides bedauerliche Halbheit.

6. Nun wenden freilich manche Mittel an, mit denen sie das Ziel erreichen zu können glauben, die aber durchaus unzureichend sind. Besonders häufig tritt diese verhängnisvolle Täuschung auf in dem Verhalten jener, welche zu glauben scheinen, es genüge, wenn man die Gerechtigkeit des Reiches Gottes lediglich auf das Innere beziehen wollte.

Wir reden nur von dieser Halbheit. Freilich gibt es noch eine andere, gerade entgegengesetzte Art von Halbheit. Es ist jene, welche es für genügend erachtet, Gott mit den Lippen zu dienen, indes das Herz fern von ihm ist[1], die Tugend nur auf der Zunge zu führen und sie in rein äußerliche Werke zu legen. Es ist das jene Werkheiligkeit, welche, zufrieden mit der toten Hülle, vom belebenden Geist, den Vernunft und Evangelium fordern, wenig an sich hat, darum auch wenig in ihre Werke legt. Aber diese Halbheit ist so unnatürlich und entwürdigend, daß wir zur Ehre der menschlichen Natur glauben, es könne ihr jemand höchstens auch Schwachheit und aus Unachtsamkeit verfallen. Überdies ist sie auch weit seltener in der Welt, als jene meinen, die immer gleich mit dem Vorwurf der Äußerlichkeit und der Scheinheiligkeit zur Hand sind, wenn sie einmal lebendige, tätige Frömmigkeit vor Augen haben.

Um so weiter ist der gegenteilige Irrtum verbreitet. Nun wollen wir immerhin zugeben, daß einer in gutem Glauben meinen könne, innere Tugend und Religiosität genügten, auch wenn sie sich nicht in äußeren Formen und Taten zeigten. Wohl ist es nur zu häufig eitle Menschenrücksicht, die diesen Irrtum hervorruft. Um sich dem Gespötte gedankenloser Menschen zu entziehen, redet sich mancher ein, es sei ja nicht vonnöten, daß die Religion gerade sichtbare Gestalt annehme.

---

[1] Mt 15, 8.

Indes, wie gesagt, wir wollen nicht in Abrede stellen, daß mitunter auch Gründe, die einen gewissen Schein haben, diese Irrung verursachen mögen. Auch wir lehren ja, daß es nicht so fast darauf ankomme, *was* einer tue, als vielmehr auf die *Gesinnung*, aus welcher die Tat hervorgehe; daß nicht die äußere Erscheinung, sondern die innere Absicht der Handlung ihre Bedeutung verleihe. Wozu also äußerlicher Kult? kann da jemand fragen. Was brauchen wir eine sinnfällige Religion? Genügt denn nicht ein rechtschaffenes Leben? Ich bete Gott im Herzen an; was ist es nötig, daß ich die Hände falte? Was sollen mir diese steinernen Kirchengebäude mit ihrem Zeremoniell? Sollen wir den Heiden gleich noch immer glauben, daß Gott äußerlicher Gaben bedürftig sei? Was bedarf es tätiger Übung, da doch das Herz allein es ist, das uns inneren wahren Wert gibt? Hat denn nicht der Herr selber gesagt, daß der Vater solche Anbeter will, die ihn im Geiste anbeten?[1]

So sprechen nicht wenige, möglicherweise in besserem Glauben als jene, welche sich mit dem bloßen äußerlichen Scheinleben begnügen, jedenfalls aber nicht minder getäuscht. Beide stimmen darin überein, daß sie den Menschen *halbieren*, und das in einer Weise, die ihnen aufs höchste mißfallen würde, wenn jemand sie selber nach ihren Grundsätzen bediente. Welchem von beiden aber übler mitgespielt würde, wenn ihn seine Mitmenschen nach seinen eigenen Anschauungen behandelten, ist leicht zu finden. Gewiß möchte der, welcher glaubt alles getan zu haben, wenn er Gott mit Lippendienst ehrt und die Tugend mit glatten Redensarten feiert, sich noch eher befriedigt erklären, so ihm sein Schuldner, ob auch innerlich mit Unwillen, seine Verpflichtungen löst oder der Untergebene ihm äußerlich Achtung zollt, obgleich er ihm im Herzen grollt. Was würde

[1] Jo 4, 23.

aber der denken, welcher behauptet, es genüge der innere Herzensgottesdienst, auf das Äußerliche komme es nicht an, wenn ihm die Menschen dementsprechend entgegenträten? Würde es ihn befriedigen, wenn ihm jemand nur in der Gesinnung mit Artigkeit begegnete, nur im stillen den Willen hätte, ihm die schuldigen Pflichten der Gerechtigkeit zu erfüllen, aber nicht von fern daran dächte, der Gesinnung auch die Wirklichkeit und die Tat entsprechen zu lassen? Sicher würde er, wenn es einmal dazu käme, alsbald die richtige Lösung finden: Das eine soll man tun, das andere nicht unterlassen[1]. Ohne Zweifel würde ihm, sobald er seine Grundsätze gegen sich selber gekehrt sähe, einleuchten, daß das Äußerliche am Menschen keineswegs so gleichgültig ist, wie er zuvor behauptete.

Und fürwahr ja, es ist der Abdruck der Seele. Nichts ist wahrhaft innerlich, das sich nicht irgendwie nach außen kundgäbe, es müßte nur sein, daß man sich geflissentlich unnatürlichen Zwang und Verstellung auferlegte, um Inneres und Äußeres nicht miteinander in Einklang kommen zu lassen. Nun heißt es aber: Jeder gilt so lange für gut, bis er als schlecht erwiesen ist. Da also bei keinem ohne besondere Veranlassung vorausgesetzt werden darf, daß er sich verstelle, so herrscht allgemein die Meinung, man könne bei jedem Menschen vom Äußerlichen auf das Innere schließen. Schon der alte Weise hat uns dieser Anschauung zufolge einen vierfachen Spiegel angedeutet, mittels dessen wir in der Seele lesen können. Aus dem Gesicht, sagt er, erkennt man den Mann und aus den Mienen den Verständigen; die Kleider am Leib, das Lächeln des Mundes, der Gang geben Zeugnis von ihm[2].

Umgekehrt hat auch das Äußerliche auf das Innere großen Einfluß. Jeder Erzieher, jeder Künstler, jeder Redner, jeder Musiker weiß, wie sehr er durch Beihilfe des Sinnfälligen auf

[1] Lk 11, 42. [2] Sir 19, 26 27.

den Geist wirken kann. Was nun die Menschen so lange begreifen, als sie sich der Künste bedienen, um den Geist zu veredeln, was Eltern, was Freunde, was Lehrer verstehen, wenn sie ihre Kinder erziehen, ihre Schüler belehren, ihren Freunden Liebe erweisen wollen, soll diese natürlichste aller Überzeugungen, von der das ganze Leben durchdrungen ist, für Religion und Sitte allein nicht gelten?

Wäre ich ein reiner Geist, so würde ich mich damit begnügen, dem Freund, dem Wohltäter meine Anhänglichkeit im Geiste zu bezeigen. So aber, da meine Seele in einem sinnfälligen Leibe lebt und wirkt, da ihre Tätigkeit sich naturgemäß im Äußeren abbildet, da die Äußerlichkeit hinwiederum von größtem Einfluß auf das Seelenleben ist, so kann es mir nicht genug sein, Gehorsam und Achtung, Liebe und Verehrung nur im geheimen zu empfinden. Selbst wenn sich der Freund damit zufrieden geben würde, müßte es mich drängen, meine Empfindungen in menschlicher Weise auszudrücken, und diese besteht notwendig in sinnfälligen Taten.

Davon kann und will auch Gott keine Ausnahme machen. Alles, was wahrhaft natürlich ist, geht von ihm aus und muß ebenso zu ihm zurückfließen. Allerdings ist Gott ein Geist. Aber der Mensch ist kein reiner Geist. Darum sage niemand, daß wir Gott ausschließlich auf geistige Weise verehren müssen. Obwohl er ein Geist ist, so legt er dennoch Wert auf unsere sinnliche Natur. Er bemißt unsere Dienste nicht nach seinem, sondern nach unserem Wesen.

Das ist ein großes Glück für uns. Wollte er das, was er von uns verlangt, bloß nach seinem Wesen eingerichtet wissen, dann allerdings bedürfte es nur geistiger Anbetung. Aber wehe dann auch der menschlichen Schwäche! Wie wollten wir in unserer Armseligkeit Gott befriedigen, wenn er uns nach sich beurteilen wollte? Jene, welche die Art menschlicher Leistungen nach dem Maßstab der göttlichen Geistigkeit be-

rechnen zu sollen vermeinen, wissen wahrhaftig nicht, was sie tun. Mit demselben Wort, mit dem sie uns von der Verpflichtung zu äußerlichen Übungen zu befreien glauben, legen sie uns zugleich wieder eine Überlast geistiger Leistungen auf, die niemand tragen kann. Sie freilich drückt diese wenig, da sie an diese so wenig wie an die äußerlichen Übungen auch nur mit einem Finger rühren wollen[1]. Ein Glück für uns, daß Gott, wir dürfen es sagen, menschlicher fühlt als diese betörten Menschen. Nicht nach seinem Wesen, sondern nach unserer Natur berechnet er, was er von uns begehrt. Gott ist ein guter Vater für uns alle. Wenn die Mutter an Vaters Namenstag den Kleinen vorführt, ich weiß gewiß, jeder Vater wird über den mühsam gestammelten Glückwunsch und die kaum leserlichen Zeilen, mit denen ihn sein Kind überrascht, sich nicht bloß zum Schein befriedigt zeigen, sondern wahrhaft aus tiefstem Herzen erfreut sein. Er legt eben nicht seinen Bildungsgrad als Maß an die Leistungen des Knaben, der mit saurer Mühe die ersten Stufen zur Wissenschaft erklimmt, sondern die schwachen Fähigkeiten des Kleinen. So dürfen auch wir zuversichtlich glauben, daß Gott mit väterlicher Güte die Armseligkeit von uns entgegennimmt, die wir ihm bieten, vollkommen befriedigt, falls er nur sieht, daß wir nach bestem Vermögen gehandelt haben.

Dafür hat er um so mehr ein Recht, zu begehren, daß alles, was er uns gegeben hat, von uns dazu verwendet werde, um ihn als Herrn und Schöpfer anzuerkennen, Sinnlichkeit wie Geist. Er betrachtet unsern Leib mit seinen Vermögen, eines seiner edelsten Werke, nicht als etwas so Geringes, daß ihm dessen Dienst eine gleichgültige Sache wäre. Alle Kräfte unseres Wesens müssen, wie sie von ihm ausgegangen sind, so auch wieder auf ihn zurückbezogen werden. Darum kann

[1] Mt 23, 4.

er sich mit einem rein innerlichen Gottesdienst nicht zufrieden geben, so wenig wie mit einer bloß gedachten Tugend, einer bloß gewünschten Gerechtigkeit, einer bloß erträumten Vollkommenheit. Daher seine tadelnde Frage: Warum sprechet ihr zu mir: Herr, Herr, und tut nicht, was ich euch sage?[1] Daher das Wort, das alles entscheidet: Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist's, der mich liebt[2].

Da mag es immerhin heißen, daß Gott Anbeter im Geiste suche, das schließt die äußere Tat nicht aus. Es will sich ja auch der Wohltäter, welcher sagt, innere Anhänglichkeit sei es, worauf es ihm ankomme, äußere Dankeserweise keineswegs verbeten haben. Und so verlangt Gott nicht bloß eine Anbetung im Geiste, sondern auch, was man nicht verschweigen sollte, eine in der Wahrheit. Das ist aber nicht Wahrheit, wenn der Arme sich zwar täglich am Kosttisch seines Wohltäters einfindet, auf der Straße aber ihm den Gruß versagt. Das ist nicht Wahrheit, wenn sich der Schuldner zwar im Herzen dem Gläubiger verpflichtet erkennt, öffentlich dagegen leugnet, zu ihm in Schuldverpflichtung zu stehen. Das ist nicht Wahrheit, wenn der Untertan behauptet, es genüge, den Fürsten als Fürsten anzuerkennen, Steuern und Gehorsam zu leisten sei darum nicht nötig. Die Wahrheit der Gottesverehrung besteht deshalb darin, daß die innere Herzensstimmung lebendig genug ist, um ungezwungen äußere Taten als reife Frucht zu treiben.

Mit einem Wort: wenn jeder Freund vom Freunde, wenn der Vater vom Sohn, der Regent vom Untertanen erwartet, daß er sich ihm nicht bloß zur Hälfte schenke, so hat sicher auch Gott ein Recht, zu verlangen, daß der ganze Mensch mit Leib und Seele, mit Kopf und Herz, mit Tat und Gesinnung sich seinem Dienst ergebe.

---

[1] Lk 6, 46. [2] Jo 14, 21.

7. Und zwar mit jedem seiner Bestandteile ganz. Mit halber Tat, mit halbem Willen, mit halbem Kopf ist Gott wenig gedient. Was nützt es, wenn einer Leib und Seele Gott weiht, aber ein Glied des Körpers oder ein Winkelchen in seinem Kopf sich vorbehält und an diesem um so mehr seinem eigenen Belieben und Gelüsten frönt?

Da wähnt einer aufrichtig Gott zu dienen. Und gewiß, er meint es ernst. Aber leider fehlt ein einziges Stück am Ganzen: seine Zunge, seine Augen vermag er nicht zu zähmen. Es ist zwar nur ein kleines Ding, aber genug, es ist ein Mangel am Ganzen! So ist's abermals der alte halbe Mensch, und seine Gottesverehrung ist eitel[1].

Oder der Schaden liegt am Willen. Was ist dieses schwächliche Wollen, das gerne der Pflicht und dem Gewissen gerecht werden möchte, wenn's nur ohne Anstrengung und bequemer möglich wäre, was anders ist es als leidige Halbheit? Ja wenn das bloße Möchte, Möchte nur auch schon ein ganzer und wahrer Willensentschluß wäre! So aber ist es wieder nichts als ein halbes Wollen.

Dieses weichliche Seufzen über jedes Opfer, diese sentimentale Gefühlsschwärmerei, die mit ein paar erzwungenen Tränen, mit dem Anhören einer religiösen Sonate, mit dem Erscheinen beim Vortrag eines berühmten Kanzelredners der Frömmigkeit, mit einem Ball oder Konzert zu wohltätigen Zwecken der Nächstenliebe Genüge zu leisten glaubt, diese vermeintlich vornehme Gleichgültigkeit, der jede Arbeit gut genug dünkt, wenn sie nur abgetan ist, diese Launenhaftigkeit und Trübseligkeit, die sich nur mit Bitterkeit, nur langsam, nur notgedrungen zur Übung der Pflicht versteht, was anders sind all diese Modekrankheiten als die alten Halbheiten der unvornehmen Frondiener?

[1] Jak 1, 26.

Man kann nicht leugnen, daß alle diese Menschen wollen, und daß sie das Gute wollen, aber sie wollen eben doch nur wie jener, von dem es heißt: Er will und will auch nicht[1]. Sie wünschen, daß das Gute getan wäre, kommen aber nie über die Furcht vor den Schwierigkeiten hinaus, die es kostet, das Gute zu tun, gleich dem, dessen letztes Wort stets lautete: Am Ende ist ein Löwe draußen, ich könnte auf offener Straße erwürgt werden[2]. Sie arbeiten, aber mit ewigem Ächzen, wie die Türe, die sich zwar öffnet und schließt, sich aber nie anders als knarrend in den Angeln dreht[3]. Sie dienen Gott, aber sie betrügen ihn um die Fröhlichkeit des Herzens, das Mark unserer Handlungen, das sich Gott als Lieblingsgabe ausersehen hat, denn einen freudigen Geber hat er lieb[4]. Immer die alte Halbheit!

8. Und haben wir's endlich ausnahmsweise einmal zu einer ganzen Tat gebracht, so wollen wir fast im nächsten Augenblicke schon wieder über unsern Heldenmut erschrecken, damit nur ja aus der ganzen Tat nicht schließlich durch Beharrlichkeit ein ganzer Mensch werde.

Das ist aber unter allen Halbheiten die bedauerlichste: Mühe und Opfer übernehmen und dann zurücktreten zu einer Zeit, da man das Reifen der Früchte erwarten durfte. Fürwahr, da wäre es besser gewesen, den Kampf nicht zu beginnen als ihn vor der Entscheidung abzubrechen[5].

Das ist der Grund, weshalb uns der Geist Gottes das harte Wort entgegenruft: Wehe denen, welche die Ausdauer verlieren![6] Sogar der mildeste aller Lehrer spricht die erschütternde Drohung aus: Niemand, der die Hand an den Pflug legt und wieder zurückblickt, ist tauglich zum Reiche

[1] Spr 13, 4. [2] Ebd. 22, 13. [3] Ebd. 26, 14.
[4] 2 Kor 9, 7. [5] Augustin., De continentia 14, 31.
[6] Sir 2, 16.

Gottes[1]. Er kennt eben die Welt, er weiß, wie vielen nach dem ersten edeln Anlauf die Kraft und der Mut wieder entsinken. Es ist ihm wohl bekannt, daß unter allen Halbheiten die Unbeständigkeit am gewöhnlichsten die Ursache bildet, warum es die Menschen nie zur Vollendung bringen.

Ja so ist es. Die Menschen wollen die Gerechtigkeit des Reiches Gottes üben, aber ihre Gerechtigkeit ist wie der Morgentau, der dahinschwindet[2], sobald die Sonne zu glühen beginnt, und wie der Same, der auf steinigen Grund gefallen ist. Sie sproßt zwar schnell und freudig empor, da sie aber keine Wurzel geschlagen hat, so dauert sie nur eine kurze Zeit. Entstehen Trübsale und Drangsale, so verdorrt sie ebenso rasch[3]. Die Welt aber ist wieder um eine Hoffnung ärmer geworden, die seltene Erscheinung eines ganzen Menschen zu erleben, und muß abermals die Menge der Halben anwachsen sehen, da sie ohnedies deren mehr erblickt, als ihr lieb ist.

9. Denn keiner, auch nicht der, welcher selber von ihrer Zahl ist, kann den Halben anders als mit Bedauern erblicken. Ein Bild, sagt der Dichter, das nur zur Hälfte einen Menschen, zur Hälfte aber Tiergestalten zeigte, könnte niemand ohne Lachen betrachten[4]. Würde aber ein lebendes Wesen eine solche Mißbildung aufweisen, so müßten wir uns mit Schauder davon abwenden. Und wenn wir beim Beschauen eines verstümmelten Kunstwerkes von tiefem Erbarmen erfüllt werden, ja von Zorn gegen den entbrennen, der es so übel zugerichtet hat, so ist sicher kein Mensch derart alles Gefühles bar, daß ihn nicht die tiefste Rührung ergreift, wenn er ein lebendes und fühlendes Wesen erblickt, das seine Natur an sich trägt, aber nur halb entwickelt geblieben oder durch Roheit und Mißgeschick an einem seiner Glieder verstümmelt worden ist.

---

[1] Lk 9, 62. [2] Os 6, 4. [3] Mt 13, 20 21.
[4] Horat., Ars poet. 1 ff.

Und man sollte es ohne Schmerz und Bedauern ansehen können, wie der Geist und das Leben des Geistes bei Tausenden nur Verstümmelungen und Halbheiten zeigt?

Welches müssen dann erst die Empfindungen Gottes beim Anblick unserer Halbheit sein! Mit aller Liebe, mit mehr als väterlicher Zärtlichkeit hat er, nachdem er eine unermeßliche Welt von Schönheiten geschaffen, zum Schlusse seine ganze Schöpferkraft zusammengehalten, um mit einem letzten Werk dem Ganzen die Krone aufzusetzen. Er durfte wohl glauben, mit dieser höchsten Meistertat alle seine übrigen Kunstschöpfungen überboten zu haben. Nicht unpassend drückt der Dichter dies in den schönen Worten aus, die er dem göttlichen Meister in den Mund legt:

Schon erschuf manch schönes Land
Meiner Stimme Schöpfungshauch;
Farbenreich nach Malerbrauch
Schmückt' ich es mit Künstlerhand.
Doch das alles soll verschwinden
Vor dem schönsten Bild, das jetzt,
Daß es selbst mein Aug' ergötzt,
Meine Liebe will erfinden[1].

Und in Wahrheit, er hatte ihn so ausgestattet und ihm eine so königliche Mitgift dazu verliehen, daß er mit Recht sagen durfte:

Wir gaben große Würdigkeit
Dem Menschen bei Beginn der Zeit;
Zu Füßen war ihm hingelegt,
Was nur der Himmel überdeckt,
Was Wunders auf der Erde lebt,
Was vogelfrei in Lüften schwebt,
Was fesselos im Meere fließt,
Was fröhlich aus der Erde sprießt,
Kurz, was nur immer Leben hat,

[1] Calderon, Der Maler seiner Schande (Auto).

Was feststeht an der gleichen Statt,
Was fliegt und fließet hin und her:
So hatten wir ihn hoch und hehr
Vor allen Dingen auserkoren[1].

Und siehe da: in welchem Zustande findet der göttliche Künstler das Kind seiner Liebe wieder, wenn es nach langen, verworrenen Schicksalen endlich zu ihm zurückkehrt, weil es auf der ganzen Welt kein Herz mehr findet, das sich ihm erschließt, seitdem es seine Schönheit in törichtem Frevelmut vergeudet hat! Hier fehlt das Haupt und dort das Herz, bei dem das Auge, bei jenem die Hand, und ein anderer hinkt, als vermöchte er sich kaum auf den Füßen aufrecht zu halten. Und in solcher Mißgestalt soll der göttliche Bildner seine eigene Meisterhand wieder erkennen? Und Taten, wie sie diesen Verunstaltungen entsprechen, soll er mit freudigem, väterlichem Wohlgefallen erblicken? Muß nicht durch sein Herz sein Gedanke gehen, wie ihn abermals der Dichter in die schwachen Worte kleidet:

Arme Braut, beraubt der Krone,
Einst der schönen Schöpfung Zier,
Hab' ich das verdient an dir,
Gibt die Lieb' mir das zum Lohne?
Hätt' nicht Liebe mich getrieben,
Also schön zu bilden dich,
Nimmer wär' dann Maler ich
Meiner eignen Schmach geblieben![2]

Nicht bloß nach dem alten Gesetze, sondern auch nach der Vorschrift der Heiden blieb jedes Opfertier, das nicht völlig fehlerlos war, vom Opfer ausgeschlossen. War es blind oder schwach, fehlte ihm ein Glied, oder war es an einem Teil mißbildet, so nahm es Gott nicht an[3]. Und beim Menschen

[1] Erlösung (Bartsch) 475 ff.
[2] Calderon a. a. O. Von uns frei benutzt.
[3] Lv 22, 22. Dt 15, 21.

sollte er eine Ausnahme machen? Hier sollte er mit halber Gabe, mit halber Tat zufrieden sein? Sagt uns nicht das natürliche Gefühl für Schicklichkeit schon, auch wenn es nicht die Schrift sagen würde: Opfere ihm keine mangelhafte Gabe, er würde sie nicht annehmen? [1] Nur die edelsten Früchte, nur gesunde Opfertiere, nur ganze Gaben sind ihm gefällig. In dem halben Geschenke kann er, der Herzen und Nieren durchforscht, nichts anderes erblicken, als was sich wirklich darin ausspricht, Geringschätzung gegen ihn, dem wir doch alles schulden.

Jedoch nicht bloß die Welt, nicht bloß Gott, auch wir selber haben Grund, über unsere Halbheit Klage zu führen. Denn schlimmer zahlt doch die Halbheit, der Untreue gleich, niemand andern als den eigenen Urheber. Keiner wird mehr vom Feinde angefochten als der Halbe, der es wagt, ihn zu reizen, da er ihm doch eben in der Weise, wie er es tut, seine Schwäche und Furchtsamkeit verraten hat. Bei jeder Bewegung, die er unternimmt, reißt er sich schmerzliche Wunden. Denn nur zu sehr gönnt er den Nesseln und Dornen Zeit, das, was er angebaut hat, zu überwuchern und seinen Weg zu verzäunen [2]. Es fehlt ihm wahrhaftig nichts von der Mühe, die andere, feurigere Seelen tragen, und vielleicht trägt er sie mehr als sie. Aber indes die Eifrigen bereits ernten, säet er immer wieder, ohne zu ernten, ißt und wird nicht satt, kleidet sich und wird nicht warm, und hat er sich einmal ein weniges verdient, so wirft er's in einen durchlöcherten Beutel [3]. So bringt er nichts zum Ziel und vergeudet die kostbare Zeit. Wo er schon längst andern zum Lehrer und Vorbilde geworden sein sollte, steht er noch immer am Anfang [4]. Da er nichts bis zur Wurzel angreift, so wuchern die übeln Gewohnheiten,

[1] Sir 35, 14. [2] Spr 24, 31; 15, 19. [3] Agg 1, 6.
[4] Hebr 5, 12.

nachdem er Jahre im Streit mit ihnen verloren hat, noch immer so üppig wie anfangs. Von Gott empfängt er wenig Trost, denn dieser behandelt jeden nach seinem Verdienst. Die Welt stößt ihn zurück, da auch sie, wenn sie einem ihre Gunst verleihen soll, verlangt, daß er es ganz mit ihr halte.. So ist er einzig auf sich selber angewiesen. Und welchen Frieden soll der in sich selber finden, der nur ein halbes Leben herumschleppt? Hier auf Erden führt nur Ernst und Kampf zum Frieden. Er aber, der den Kampf mehr fürchtet als den Tod und ihm ausweicht, wo er kann, flieht auf ewig den Lohn, der nur dem mutigen Sieger gebührt.

10. Es hat einmal einer gesagt: Wage es, Mensch zu sein! Ein treffliches Wort, dessen ganze Tragweite vielleicht sein Urheber selber nicht begriff. Daß der Stein ist, was er sein soll, daran ist nichts Besonderes. Mehr ist es schon, wenn sich eine Blume völlig und rein, ohne Fehl, ohne Makel entfaltet hat. Steigen wir hinauf zu den höheren Gattungen von Wesen, so werden die Mängel immer häufiger, die Vollendungen immer seltener. Bis aber der Maler unter den Menschen einen gefunden hat, den er zum Musterbilde der Schönheit wählen kann, muß er manch lange Suche halten. Wie erst der, welcher einen ganzen Menschen sucht!

Natürlich! Je mehr Vorzüge ein Wesen in sich faßt, je vielseitiger seine Natur, je umfangreicher seine Aufgabe ist, desto leichter sind Abirrungen, desto näher liegt die Gefahr, daß Schwachheiten es von der Erreichung seiner Bestimmung abwendig machen. Darum ist es ein gewisses Wagnis, Mensch sein zu wollen. Denn es gehört in der Tat nicht weniges dazu, daß einer diesem Namen nach allen Seiten hin Ehre mache. Die hundert und aberhundert Fähigkeiten unseres Wesens alle gleichmäßig auszubilden, so daß die eine die andere nicht verkümmere, die zahllosen Pflichten und Anforderungen von Religion, Beruf und Sitte in Haus und

Gesellschaft, gegen sich, gegen Untergebene, gegen seinesgleichen, gegen Vorgesetzte, gegen die, deren geistige und leibliche Not unsere Bruderliebe in Anspruch nimmt, in jedem Augenblicke klar zu erkennen und genau zu erfüllen, in den mannigfaltigen Verwicklungen, welche die Lebensverhältnisse täglich unvermutet mit sich bringen, stets das Rechte zu treffen und überall ein ganzer Mensch zu sein, fürwahr, das ist nichts Kleines.

Indes, es mag schwer sein, es ist jedenfalls nichts Unmögliches. Und es ist etwas so Erhabenes, die menschliche Natur in der reifen Entfaltung aller ihrer wunderbaren Anlagen und Gaben zu erblicken, daß es sich wohl verlohnt, einen Versuch zur Erreichung dieses Zieles zu machen. Darum rufen auch wir einem jeden die aufmunternden Worte zu: Wage es nur, Mensch zu werden! Wie schön, wenn alles im Menschen zusammenstimmt, innere Begeisterung und äußere Tat, Kopf und Herz, Überzeugung und Rede! Wie schön, wenn immer und überall der ganze Kopf und das ganze Herz, der ganze fröhliche Wille und die ganze gesunde Tat sich zusammenfinden! Wie schön, wenn alles vereint einem Herrn ergeben ist, auf ein Ziel gleichmäßig und einträchtig hinsteuert! Wie schön also, einen Menschen zu finden, der diesen Namen verdient!

Meiner Treu! hätte ich Einfluß genug unter den Menschen, ich würde den Vorschlag machen, daß wir uns alle die Hände zu einer neuen Verbrüderung reichen. Es gibt unzählig viele Vereine. Auf einen mehr käme es wohl auch nicht an. Oder doch, gerade auf diesen käme es vor allen an. Ich meine einen Verein zur Bildung ganzer Menschen. Jeder dürfte diesem beitreten, jeder, der das große Unternehmen nicht scheut, ein echter Mensch zu werden. Aber keiner würde aufgenommen, der nicht mit Handschlag das Versprechen gäbe, gegen jede eigene Halbheit unerschüttert durch alle Erfahrungen so lange zu kämpfen, und wäre es auch auf Zeit des Lebens,

bis er es zu etwas Ganzem gebracht hat. Wir würden keinem Eintretenden zumuten, daß er ein ganzer Mensch schon sei. Der Verein wahrer Humanität würde nur aus solchen bestehen, die sich geloben, Menschen, ganze Menschen zu werden und einander in diesem edlen Streben zu fördern. Und die Grußformel, mit der wir uns gegenseitig bewillkommnen und zur Erreichung unseres Zieles auffordern würden, müßte das Wort sein: Werde Mensch! Wage es doch einmal, Mensch zu werden!

Einundzwanzigster Vortrag.

Das Himmelreich leidet Gewalt.

1. Livingstone predigte einmal irgendwo unter den Negern. Wir finden eben nicht mehr, wo es war. Das ist übrigens sehr gleichgültig. Was wir berichten, könnte geradesogut auch unter den Weißen geschehen sein. Genug also, er predigte den Schwarzen. Da sprang ein Häuptling ganz ergriffen auf. Vater, rief er, du mußt mein Herz umwandeln, es ist stolz, es ist zornig, immer zornig. Gib mir Medizin! Livingstone war über diese gewaltsame Bekehrung in Verlegenheit. Als echt protestantischer Missionär und Vertreter der Bibelgesellschaft wußte er keine andere Medizin als seine Bibel. Er zog also diese hervor und las dem zerknirschten Neger daraus vor. Aber das fühlte jener besser als der englische Bibelmann, daß dieses Mittel hier wenig bedeute. Nein, rief er aus, ich muß Medizin haben. Ich werde sie trinken, und dann werde ich gesund sein. Ich muß schnell gesund sein, schnell, auf einmal!

Auf dem Standpunkt dieses Negers stehen auch viele Weiße. Jene Geschichtschreiber, die es dem Christentum nicht verzeihen können, daß es dem Chlodwig und seinen Franken und den neubekehrten Heiden überhaupt nicht einen plötzlich verjüngenden Zaubertrank eingegeben habe[1], sie sind offenbar ähnliche

[1] S. oben 5, 23.

Medizinmänner. Sie brauchen sich aber dieses etwas anrüchigen Titels nicht sonderlich zu schämen. Denn solcher Medizinmänner gibt es in allen Klassen der Gesellschaft gar viele. Da ist einer, von seinem Gewissen gefoltert, eine kurze Zeit in sich gegangen, vielleicht sogar einmal beim Beichten gewesen. Um die Besserung war es ihm gerade nicht viel zu tun, er hätte nur gerne Ruhe vor seinem Gewissen gehabt. Aber er bekam keine Medizin, die ihn über Nacht verjüngt hätte, und mißmutig ging er wieder von dannen. Da unterbinden unsere Staatsmänner der Kirche jahrhundertelang alle Adern und Muskeln und sehen es mit schadenfrohem Lächeln, daß selbst die Jugend bereits anfängt, über Pfaffentrug und Volksverdummung zu spotten. Plötzlich trägt die Teufelssaat ihre Früchte, und das Volk zeigt, was es ist ohne Glauben und Frömmigkeit. Jetzt wäre die Kirche wieder gut genug. Jetzt sollte sie schnelle Medizin bieten, damit das entfesselte Volk wieder einschlafe und zahm werde.

Aber das sittliche Leben kennt keine solche Medizin. Das Christentum insbesondere hält es nicht mit den Scharlatanen. Nur solche versprechen Wunderkuren. Ein tüchtiger Arzt heilt stets nur langsam. Hätte Livingstone das Christentum richtig gekannt, er hätte dem Neger aus der Bibel nur zwei Worte erklärt: Das Himmelreich leidet Gewalt[1]. In eurer Geduld werdet ihr eure Seelen besitzen[2].

Kein Gelehrter, sagt das Sprichwort, fällt vom Himmel. Sicher aber auch nach dem gewöhnlichen Gang der Dinge kein Vollkommener. Wie die Eiche klein und schwächlich aus dem Boden keimt und Jahrzehnte bedarf, bis sie zur Vollendung gedeiht, wie sich der leibliche Teil des Menschen nur allmählich aus der tiefsten Hilflosigkeit bis zur Manneskraft emporarbeitet, so ist auch der Weg unserer geistigen Vervollkommnung langsam

[1] Mt 11, 12. [2] Lk 21, 19.

bemessen. Je höher ein Wesen hier auf Erden steht, zu je größerer Vollkommenheit es bestimmt ist, desto bedachtsamer und mühevoller geht seine Entwicklung vor sich. Nicht selten sind die Anfänge einer niedriger gestellten Pflanze weit kräftiger und mehr versprechend als die der himmelragenden Tanne. Während das Gewächs, das dem Jonas erst so vielen Trost und dann so tiefen Kummer bereitete, in etlichen Stunden mächtig emporschoß und ebenso schnell wieder verging, bedarf die Zeder Jahrhunderte, um ihre Reife zu erreichen; dann überdauert sie freilich auch Jahrtausende. Gerade so muß der vollkommene Mensch, gleich dem Gelehrten, erst werden. Er wird aber nur durch Übung, nur durch Anstrengung, was er werden soll. Je stetiger, je beharrlicher diese Entwicklung, desto naturgemäßer seine Vollendung, desto dauerhafter seine einmal erreichte Festigkeit. Je größer die Hindernisse, die er überwunden, desto ruhmvoller der Sieg. Nicht unpassend hat deshalb ein Denker die schönen Worte gesprochen: Fürchte das Leichte! Wie das Wahre nicht ohne Kopfbrechen, so wird auch das Gute nicht ohne Herzbrechen ergriffen[1].

2. Das ist eine von jenen Wahrheiten, welche so leicht die Antwort hervorrufen: Diese Rede ist hart, wer kann sie hören?[2] Ich hoffe zur Ehre der Menschheit, daß sich niemand finden läßt, der nicht ein freudiges Ja auf die Frage geben würde: Willst du gut sein? Aber ich weiß zum voraus, daß ich sofort bei vielen ein schmerzliches Seufzen hervorrufen werde, sobald ich darauf erwidere: Nun, so mußt du eben gut werden. Wer könnte anders als die Tugend lieben? Und wenn sie ohne Überwindung zu haben wäre, würden wir wohl auch nur einen einzigen Halben oder gar einen Bösen antreffen? Aber daß man gut erst werden muß, und daß man es ohne Mühe nicht

[1] Baader, Vorles. über Sozietätsphil. 10 (G. W. XIV 114).
[2] Jo 6, 61.

werden kann, das ist es, was so viele abschreckt. Darin liegt wieder ein Stein des Anstoßes.

3. Ach, klagt man, die Heiligen hatten leicht vollkommen sein, aber mir ist die Tugend verschlossen. Tausendmal habe ich mir schon vorgenommen, meinen Zorn zu bändigen. Ich sehe nun aber wohl ein, daß ich mich vergebens darum bemühe. Meine Natur ist nun einmal zur Heftigkeit angelegt, und immer bricht sie wieder hervor. Wahrlich, der Dichter sagt mit Recht:

Ja, wirf Natur nur nieder
Mit Kriegskunst oder List,
Sie regt sich immer wieder,
Bis du gebrochen bist[1].

Aber was man nicht hat, das kann man sich nicht geben. Mögen jene Geduld und Sanftmut üben, denen es gegeben ist, in meiner Natur wenigstens liegen diese Tugenden nicht, und so werde ich es auch in ihnen nie zu etwas bringen. Besser also, ich spare mir solche Mühe, als daß ich mich den Vorwürfen des eigenen Gewissens aussetze, wenn ich ohne Aussicht und ohne Frucht nach Dingen strebe, die für mich zu hoch sind.

Es ist das dieselbe Täuschung, durch die sich der große Plato so weit vom Weg der Wahrheit verirrte. Die Voraussetzung aller Tugend, meinte er, sei die natürliche Anlage der Menschen. Daher gebe es drei Klassen unter ihnen. Auf der untersten Stufe stünden und blieben ewig stehen jene ehernen Menschen, die ihre Fähigkeit für die Tugend des niedrigsten Standes, die Selbstbeherrschung, bestimmt und auf diese beschränkt habe. Dann folgten die silbernen, die durch ihre natürliche Befähigung im stande seien, die Tugend des zweiten Ranges, die Tapferkeit, zu üben. Auf die dritte Stufe, die

[1] Horat., Ep. 1, 10, 24.

der vollendeten Tugendhaftigkeit, vermöchten sich nur jene goldenen Geister zu erheben, denen die Natur philosophische Begabung habe zu teil werden lassen[1]. Wer also von Haus aus glücklich angelegt sei, der werde hoch im Guten steigen. Wer aber eine unglückselige Natur als Mitgift erhalten habe, der möge den Versuch, sich höher emporzuarbeiten, getrost unterlassen, er würde ihn nur mit um so größerer Enttäuschung büßen, je mehr er sich Anstrengung auferlegte.

4. Eine abschreckendere Lehre, stolzer und entmutigender zugleich, kann schwer erdacht werden. Das fehlte gerade, daß die Absonderung des unübersteiglichen Kastenwesens auch noch in die Tugend hineingetragen würde. Das ginge noch ab, daß Menschen, die ihre Lebtage lang zu schwerer Arbeit und trotz ewiger Mühe zur ewigen Armut, daß Menschen, die nur zu Leiden geboren scheinen, nun auch noch, weil sie nicht mit außergewöhnlichen Geistesgaben ausgerüstet sind, dazu verurteilt wären, bei aller Anstrengung nie die alltäglichen handwerksmäßigen Übungen zu übersteigen!

Doch zum Glück ist das eine Meinung, die schon unser natürliches Gefühl derartig empört, daß wir nie und nimmer an sie glauben können. Es ist auch vernünftiger Erwägung leicht, ihren Ungrund nachzuweisen.

Das einzige, was sie Wahres an sich hat, ist der Satz, daß es zur Tugend natürlicher Empfänglichkeit bedarf[2]. Wie keine Pflanze ohne Samen oder ohne Keim entsteht, wie in einem Wesen, das der vernünftigen Anlage entbehrt, keine Vernunfterkenntnis möglich ist, so keine Tugend da, wo keine sittliche Anlage. Aber das beste ist, daß diese Anlage eben in dem Wesen des Menschen schon enthalten ist. Unsere Seele

[1] Plato, Rep. 3, 21, p. 415. Eusebius, Praepar. evang. 12, 43.

[2] Aristot., Eth. 2, 1, 3 4; 6, 13, 1; Polit. 7, 12 (13), 6.

ist ihrer Natur nach mit der Tugend verwandt[1]. Unsere Vernunft trägt in sich die ersten Grundbegriffe der Sittlichkeit, unser Wille die Neigung, ihnen gemäß zu handeln[2]. Alle Bosheit ist unfähig, diese Samenkeime des Guten jemals zu vernichten. Solange der Mensch nicht aufhört, Mensch zu sein, was nur möglich wäre, wenn er der vernünftigen Natur entkleidet werden könnte, so lange kann er dieser Fähigkeit nicht verlustig gehen[3]. Darum ist keinem Menschen von Natur aus die Möglichkeit versagt, tugendhaft zu werden.

Nun ist es kein Zweifel, daß die natürliche Neigung zu irgend einer Tugendübung ein großer Behelf für die Erreichung des Guten ist. Leichter wird die Mildtätigkeit und Barmherzigkeit der üben, dem ein von Natur aus weiches Herz verliehen ward, als der, welcher kälter und härter geartet ist. Aber wer wird behaupten wollen, daß der letzte von der Tugend der Wohltätigkeit ausgeschlossen sei? Wer wird nicht zugeben, daß sie, wenn er sie erreicht hat, gerade ihn weit schöner ziert als jenen, der seiner ganzen natürlichen Stimmung zufolge besondere Neigung zu ihr trägt? Wer fühlt nicht unwillkürlich, daß jene Milde und Sanftmut, die sich eine zur Heftigkeit angelegte Gemütsart mühevoll abgerungen hat, weit ergreifender wirkt als die mehr aus angeborener Gutmütigkeit hervorgehende?

Somit kann der Mensch auch ohne besondere sittliche Befähigung, die über die allgemeine Naturanlage hinausreichte, wahre und gediegene Vollkommenheit in jeder Tugend erlangen. Tugend ist nämlich, wie schon Aristoteles sagt, nicht eine unwillkürliche Neigung zum Guten, noch eine glückliche Anlage; sie geht also nicht unserer Anstrengung voraus, sondern aus

[1] Basil., Regula fus. 2, 1 2; Hexaëmer. hom. 6, 4.

[2] Thomas 1, 2, q. 51, a. 1; q. 63, a. 1; 1, 2, q. 85, a. 2 ad 3.

[3] Bellarmin., De gratia et lib. arb. 5, 12, 7; vgl. auch Scheeben, Mysterien des Christentums 233.

unserer Arbeit hervor. Empfänglichkeit für sie hat jeder kraft seiner Natur. Es gibt keine sittlichen Idioten, keine sittlichen Nihilisten von Geburt. Die moderne Psychologie mag sich noch so viel Mühe geben, das zu beweisen, sie wird das nie und nimmer einem unbefangenen Gemüt einreden. Wer den Gebrauch der Vernunft hat, der hat auch die Fähigkeit zur Tugend. Aber erst, wenn einer durch eigene Bemühung aus der sittlichen Anlage eine Fertigkeit gemacht hat, kann man von Tugend reden.

Obschon also die natürliche Anlage nicht von uns abhängt, so ist doch jeder der Tugend fähig, weil sie durch Übung entsteht. Durch bloßes Wissen, durch schöne Reden über sie erringt man sie freilich nicht. Nur durch bewußtes, festes Wollen kann man sie erreichen. Ein Dreifaches, sagt Aristoteles, ist dazu erforderlich: einmal, daß man klare Erkenntnis über sie erlange; dann, daß man sich nicht bloß mit ihr befasse, um sie kennen zu lernen, sondern zu dem Zwecke, sie zu erringen; endlich, daß man sich beharrlich und standhaft um sie bemühe[1].

5. Man mag, wenn man will, die natürliche Neigung, die jemanden mehr als andere zu einer besondern Übung des Guten, z. B. zum Almosengeben, antreibt, Tugend nennen. Aber dann ist dieser Name jedenfalls nur in einem weiteren Sinn zu verstehen als gute, zur Tugend führende Anlage. Als solche hat sie, da sie dem Menschen ohne sein Zutun verliehen ist, nichts Verdienstliches an sich. Denn was von Natur in uns löblich ist, das muß erst durch eigene Bemühung geläutert und vervollkommnet werden, damit es wahrhaft Lob verdiene[2]. Verdienstlich aber ist nur die durch fortgesetzte Tätigkeit errungene Fertigkeit, denn nur ihr gebührt der Name Tugend[3].

[1] Aristot., Eth. 2, 1 ff; 6, 1 ff 5 13; 10, 9 (10). Thomas, Ethic. 2, l. 11. Antonin. IV 1, 2; I 14, 3, 1.

[2] Augustin., Civ. Dei 2, 29, 1.

[3] Thomas 1, 2, q. 65, a. 1.

Hier unterliegen wir aber mancher Täuschung. Wir sind so glücklich, mit einem zartfühlenden Herzen begabt zu sein. Wir können den Anblick dessen, der in Schmach und Qual das Leben für seine Feinde am Kreuze hingegeben hat, nicht ohne Rührung ertragen. Das erscheint uns als ausreichend, um die Überzeugung zu wecken, das Herz sei in der Nächstenliebe und in der Andacht wohl gefestigt. Und doch genügte ein Gedanke an die unüberwindliche Abneigung gegen den ehemaligen Freund, der uns einmal verletzt hat, gegen den nahen Verwandten, der uns die Wahrheit zu derb sagte, und doch genügte die Erinnerung an die Schwierigkeit, die es kostet, dem eine ins Herz gewachsene Neigung zu opfern oder einen Wunsch zu erfüllen, der mit seinem Blut für uns so freigebig war, doch genügte, sagen wir, eine kurze Erwägung, um uns zu überzeugen, daß bei diesem Mitleiden noch lange nicht von echter Menschenliebe, bei dieser Rührung nicht von wahrer Ergebenheit gegen den Erlöser, nicht einmal von wahrhaft religiöser Stimmung die Rede sein kann. In der Tat, das ist nicht die Tugend der Liebe, sondern natürliches Mitgefühl, nicht Andacht, sondern unwillkürliche, rein menschliche Bewegung beim Anblick des am Kreuze leidenden Menschen.

Auch hier gilt das Wort: Wenn zwei dasselbe tun, so ist es nicht dasselbe. Gelassenheit am Phlegmatischen ist nichts Besonderes. Wenn ein Choleriker Geduld übt, dann ist sie sicher, auch wenn sie dem Anscheine nach minder vollkommen sein sollte, die Frucht großer Selbstüberwindung. Bei dem ersten aber ist es vielleicht nicht einmal Tugend, was als Geduld erscheint, sondern nur seine natürliche Gleichgültigkeit, möglicherweise sogar fehlerhafte Stumpfheit des Geistes. Dagegen rechne ich es dem Phlegmatiker hoch an, wenn er sich einmal zu einer kraftvollen Tat aufrafft, weil ich weiß, wie sehr er sich Gewalt hat antun müssen.

Dienstfertigkeit, Geselligkeit, Hoffnungsfreudigkeit, Offenheit und Heiterkeit sind sicher liebenswürdige Eigenschaften. Noch mehr: wenn ich sie an einem Melancholiker treffe, zweifle ich nicht, daß sie an ihm die Frucht langer und siegreicher Kämpfe gegen unangenehme Eigenschaften, also wahrhafte Tugenden sind. Ich werde mich aber wohl hüten, ihnen bei einem Sanguiniker eine andere Bedeutung beizumessen als die einer gedankenlosen Äußerung von liebenswürdigen Naturanlagen, die übrigens auch ihre gefährlichen Seiten haben. Nur wenn ich sehe, daß er sich mit Bedacht und beharrlich den bedenklichen Neigungen seines Temperamentes widersetzt und der Ausbildung seiner natürlich guten Gaben befleißt, dann werde ich glauben, daß die Naturanlage an ihm zur Tugend geworden ist.

Soviel also auch das Phlegma Vorbedingungen zur Gelassenheit und die Melancholie zur inneren Sammlung, soviel auch der Choleriker Neigung zur Tatkraft und der Sanguiniker zur Opferwilligkeit in sich trägt, so muß doch jeder seine natürlichen Anlagen erst durch ausdauernde Übung zu einer mit Fleiß und Absicht erworbenen Fertigkeit ausbilden. Nur so wird das, was an sich eine schöne, aber keine verdienstliche Bereitwilligkeit oder Fähigkeit war, zu einer sittlichen, zu einer verdienstlichen Eigenschaft.

6. Zweifellos wird sich der eine Tugend leichter aneignen, welcher ihr bereits durch natürliche Neigung näher steht, als einer, der in seinem Temperament weniger Hinneigung zu ihr oder gar besondere Schwierigkeiten gegen ihre Übung findet. Es kann deshalb nicht oft genug auf den wichtigen Grundsatz hingewiesen werden, daß sich jeder zunächst, soweit nicht Beruf und andere Pflichten Ausnahmen begründen, auf die Erreichung jener Vollkommenheit verlegen soll, zu der er sich am lebhaftesten hingezogen fühlt. Die erste Vollkommenheit einer Sache ist ihre Natur, die zweite ihre Tätigkeit, die letzte ihr Ziel, das sie aber nur durch Tätigsein erreicht. Da nun die Art und

Weise der Tätigkeit aus der Natur hervorgeht, so muß sie dieser entsprechend sein[1]. Weder Entwicklung noch Vollendung kann also anders erreicht werden als durch den Ausbau der in unserer Natur grundgelegten Neigungen. Das ist eine Wahrheit, die unserer Vernunft ebenso wie unserem natürlichen Gefühl zusagen muß und die uns zeigt, wie natürlich die christliche Moral ist, die nach diesem Grundsatz handelt.

Der Phlegmatiker wird immer für die Tugenden der Besonnenheit und Ruhe, für langsame und bedächtige Ausführung seiner Geschäfte, für Pünktlichkeit, unerschütterliche Fassung in allen Zufällen, für Redlichkeit, Gewissenhaftigkeit und Verschwiegenheit eine besondere Vorliebe empfinden. Es wäre ebenso unnatürlich wie unklug, wollte er sich nicht auch vor allem bemühen, es in diesen schätzenswerten Eigenschaften zur möglichsten Vollendung zu bringen. Hohe Entwürfe, Begeisterung, Hochherzigkeit und Tapferkeit sind die Tugenden, die dem Cholerischen am nächsten liegen, die Liebe zum inneren Leben, zum Nachdenken und zur Zurückgezogenheit die, in denen es der Melancholiker am leichtesten zu einer hohen Stufe bringt.

So ist keiner, der außer jener allgemeinen Anlage zum Guten, die jedem innewohnt, nicht auch seine besondern Gaben von Gott empfangen hätte. Diese muß er vor allererst zu entwickeln bestrebt sein. Das ist der Sinn des Satzes, daß die sittliche Vollkommenheit Originalität sein muß.

Bei dieser Lehre, die für das sittliche Leben von so großem Einfluß ist, haben wir es mit zwei Extremen zu tun. Sie steht von der einen Seite jener auf die Spitze getriebenen Vielseitigkeit entgegen, der verhängnisvollen Krankheit unserer Tage, welche jedem jedes bieten, welche es jedem in jedem gleichtun möchte und deshalb so notwendig zu charakterlosen

[1] Thomas 3, q. 29, a. 2; 1, 2, q. 3, a. 2; 1, q. 89, a. 1.

Allerweltmenschen bildet, wie die Polyhistorie zur oberflächlichen Vielwisserei. Auf der andern Seite gibt es wieder Menschen, welche vom sittlichen Charakter jede Vielseitigkeit ausgeschlossen wissen wollen. Ihnen ist alle Vollkommenheit weiter nichts als die Verfolgung irgend einer Anlage oder einer Liebhaberei bis zum äußersten. Diese Vorliebe für Einseitigkeit geht so weit, daß man nur das schön und groß nennt, was eine eng begrenzte sittliche, künstlerische oder wissenschaftliche Ausschließlichkeit zur Virtuosität entwickelt. So sagt Felix Mendelssohn, er möge Vielseitigkeit nicht und glaube auch nicht an solche. Was schön und groß sein solle, das müsse einseitig sein, wenn nur diese eine Seite zur größten Vollkommenheit ausgebildet sei[1]. Diese Worte macht Richard Rothe zu den seinigen und möchte sie sogar in die christliche Ethik einbürgern[2]. Noch bedenklicher ist, was Rückert sagt:

Vollkommen lieb' ich nicht die Menschen, streng und heilig,
Sie wären unbequem und wären auch langweilig;
Einseitig lieb' ich sie, natürlich und beschränkt,
Nicht übertrieben — krank, gebrechlich und verrenkt[3].

Welch große sittliche Gefahr in den angeführten beiden Extremen liegt, ist offenbar. Das letzte treibt zu Engherzigkeit und Pedanterie, zu Verschrobenheit, ja zur Borniertheit des Kopfes und zu hochmütiger Starrheit des Willens. Von einem ganzen Menschen kann da natürlich keine Rede sein. Das erste führt ebenso notwendig zur Verschwommenheit des Denkens und Charakterlosigkeit des Herzens.

Darum müssen wir beide Richtungen bekämpfen. Wir wollen nicht Oberflächlichkeit noch Charakterlosigkeit, wohl aber Vielseitigkeit des Wissens und der Tätigkeit bei maßvoller,

---

[1] Felix Mendelssohn, Reisebriefe [2] 77.

[2] Rothe, Ethik I [2] 490 f. Vgl. Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion 251.

[3] Rückert, Weisheit des Brahmanen 2, 145.

weiser Selbstbeschränkung. Wir verwerfen die mit Absicht angestrebte Einseitigkeit und erblicken in ihr einen Schaden für Sitte und für Bildung, aber wir gestehen und tragen in Demut die unserer Natur anhaftende Beschränktheit und Mangelhaftigkeit.

7. Es wäre also Verkehrtheit, wollten wir unsere eigentliche Vervollkommnung durch die Ausbildung einer schönen Eigenschaft oder geehrten Fertigkeit zu erreichen suchen, die wir an einem Fremden bewundern, zu der aber unsere Natur in geringerem Maß angelegt ist. Das gleiche gilt von der Erziehung. Hier wie dort muß das Ziel zumeist auf die Vollendung der natürlichen Fähigkeiten gerichtet sein. Deshalb müssen diese selber zuvor studiert und richtig erkannt werden.

Aber es wäre auch gefehlt, glaubten wir damit schon alles erreicht zu haben. Jeder hat, wie seine Fähigkeiten, so auch seine eigentümlichen Schwächen. Gerade seine besondere Begabung führt zu besondern Beschränkungen. Die Bedächtigkeit des Phlegmas, eine vortreffliche Eigenschaft, schließt die Regsamkeit und rasche Fassungskraft des Sanguinikers aus, die Vorzüge des Letztgenannten die Besonnenheit des ersten. Würden beide aber nur diese Naturanlagen bis zum äußersten ausbilden, so würde der eine unerträglich langweilig, der andere unausstehlich leichtfertig und überstürzend. Nun gibt es aber Fälle, in denen auch der Sanguiniker, und gerade er am meisten, die seiner Naturanlage mangelnde Standhaftigkeit dringend nötig hat, die der Choleriker so leicht den Hindernissen entgegensetzt. Der Melancholiker ist unter Umständen so gut wie verloren, wenn er sich nicht zur Offenheit und zur Mitteilsamkeit des Sanguinikers aufrafft, und ebenso der Phlegmatiker, wenn er nicht einigermaßen die Rührigkeit des Sanguinikers oder die Tatkraft des Cholerikers zu seinem Eigentum macht. Ist aber gar, wie es nur zu häufig geschieht, durch die Fehler des Sanguinikers seine natürliche Heiterkeit zum Mutwillen, die

Abgeschlossenheit des Melancholikers zum Trübsinn, zur Empfindlichkeit, zum Argwohn entartet, so ist klar, daß es hier eines Ausgleiches unumgänglich notwendig bedarf. Wenn in solchen Fällen der eine seinen Charakter nicht durch Annahme von trefflichen Eigenschaften des andern ergänzte und veredelte, müßte es nicht nur zu häßlichen, ja sündhaften Einseitigkeiten führen, sondern es würde jeder wahrscheinlich sich wie andern das Leben durch Unannehmlichkeiten verbittern.

8. Hiermit eröffnet sich für jeden, der seine Einseitigkeit abschleifen und es zu einem ganzen Menschen bringen will, ein weites Feld zu ernsten, langwierigen Kämpfen. Die besondern Anlagen eines jeden einzelnen machen ihm zwar nicht unmöglich, sich auch Vorzüge anzueignen, zu denen andere ihre natürliche Befähigung mit größerer Leichtigkeit hinführt. Aber doch bietet diese Aufgabe Schwierigkeiten, deren Überwindung manche Aufgabe und schwere Opfer erfordert. Gerade dies begründet jedoch das Verdienst und die Lobwürdigkeit eines vollkommenen Charakters, daß er selber nur das Erzeugnis beharrlicher Anstrengung ist.

Der Physiognomiker Zophyrus soll die Züge des Sokrates untersucht und dabei gesagt haben, dieser besitze die bösartigsten Neigungen und eine ungefüge Natur. Da brachen des Sokrates Schüler in lautes Gelächter aus, denn sie hatten ihn stets als das gerade Gegenteil kennen gelernt. Dieser wies sie aber zurecht und gestand, daß er wirklich diese üblen Eigenschaften mit zur Welt gebracht habe. Er wisse am besten, wieviel Nachdenken und Wachsamkeit es ihn gekostet habe, bis er endlich Herr über sie geworden sei[1]. Mag diese Erzählung wahr oder erfunden sein[2], sie ist nun einmal alt und zeigt uns jedenfalls, daß auch die Heiden, klüger und erfahrener als

[1] Cicero, Tuscul. 4, 37; De fato 5.

[2] Zeller, Philosophie der Griechen II[2] 1, 53 f.

Hume und als Schopenhauer, es für möglich und für ehrenvoll erachteten, die Schattenseiten des Naturells durch ernstliche Bemühung zu verbessern.

Sicher ist, daß die Geschichte der christlichen Heiligen viele Beispiele hiervon aufweist. Die wunderbare Freundlichkeit und Milde des hl. Franz von Sales schien allen, die ihn sahen, eine glückliche Gabe des Temperamentes, um die ihn wohl viele heimlich beneideten. Aber wahrscheinlich hätten manche sie leichter erringen können, als er sie erwerben mußte. Denn er hatte eine ausgesprochen cholerische Anlage, die ihn zu allem eher als zur Sanftmut hätte hinziehen können. Er sagt selber, daß er mitunter den Zorn in sich kochen fühlte wie siedendes Wasser im Topfe, und daß er nur siegte, indem er den Zorn immer rasch am Kragen faßte, ihn würgte und mit Füßen trat. Und trotzdem bedurfte er zweiundzwanzig Jahre beständiger Überwachung, Gewissenserforschung und Unterdrückung, bis er sich endlich zu jener Ruhe und Sanftmut durchgerungen hatte, die den Eindruck machte, als habe er keine Galle und könne nicht zürnen, auch wenn er wollte[1].

Ganz merkwürdig ist aber, was in der Geschichte des Karmeliterordens von einer Nonne erzählt wird, die ein wahrhaft afrikanisches Naturell voll glühender Begierlichkeit und wilder Zorneswut hatte. Mit einer Standhaftigkeit, mit einer heldenmütigen Kraft, die uns allen die Schamröte ins Gesicht treiben muß, setzte sie den Kampf gegen ihr heißes Blut fort. Sie hatte sich in den Sinn gesetzt, über ihre böse Natur den Sieg zu erobern, und sie siegte. Es währte aber volle sechsundvierzig Jahre, bis sie endlich den Frieden errang und ihren Charakter veredelt in ihre Gewalt bekam[2].

---

[1] Lager, Leben des hl. Franz von Sales II 273 278.

[2] Franziska vom heiligen Sakramente (Görres, Mystik I 417—420).

Und von welchen Stürmen, von wie vielen Wunden, von wie manchem kläglichen Fall, von wie oft wiederholtem Aufstehen jene Monate, vielleicht dürfen wir sagen, jene Jahre Zeugen gewesen, deren es bedurfte, bis aus der Sünderin eine keusche, von heiliger Liebe trunkene Magdalena, bis aus dem stolzen, wütenden Pharisäer ein Paulus, aus dem feigen Verleugner Petrus ein Felsenmann geworden, davon erzählen uns leider ihre und so vieler Heiligen Geschichten nichts, obwohl gerade dies für uns der lehrreichste und beschämendste Teil ihres Lebens wäre.

9. Daß es hier nicht mit bloßem Wünschen und Wollen getan ist, leuchtet ohne weiteres ein. Da hilft alles Bitten und Seufzen nichts, da fruchten Tränen für sich allein wenig. Das kommt uns nicht vom Himmel in den Schoß geflogen. Nein, es muß errungen werden, es muß was kosten. Was uns nichts kostet, ist uns nichts wert. Wir müssen aber erfahren, daß die Vollkommenheit nicht bloß der größte Schatz, sondern auch das einzig wahre Eigentum des Menschen ist.

Darum müssen wir's erleben, was es heißt, alte Gewohnheit und natürliche Neigung übersteigen, an die Stelle jeden Fehlers eine Tugend setzen, keine gute Regung in uns unvollendet lassen. Das alles bedarf nicht geringer Gewalt. Denn es ist gewiß die Wahrheit, was der Mund der ewigen Wahrheit gesprochen hat: Das Himmelreich leidet Gewalt, und nur die, welche Gewalt brauchen, reißen es an sich[1].

Mit Recht heißt es: Wer nicht versucht ward, wovon kann der reden?[2] Er mag Tugend haben, jedenfalls ist sie schwach und würde vielleicht dem ersten Anprall des Sturmes schon erliegen. Er weiß nichts von Siegen, er kann nicht von vollendeter Güte sprechen. Nur der, dessen Tugend sich der Eiche gleich im ewigen Ringen mit dem Wetter in den Grund gefestigt hat, der weiß, was wahre Vollkommenheit ist, der

[1] Mt 11, 12. [2] Sir 34, 9.

kann von Niederlagen seiner Feinde reden, so oft und heftig sie sich auch an ihn wagen, der darf um den Siegespreis werben.

10. Also der Gewalt bedarf es, auch dann noch, wenn endlich wenigstens einige Festigkeit im Guten erobert ist, um diese unverrückt zu bewahren. Niemand hat auf die Dauer seines Erdenwallens die Tugend zu unverlierbarem Eigentum erhalten. Die Geschichte hat Männer gesehen gleich den Bergen Gottes, auf deren Unerschütterlichkeit jeder sein eigenes Leben gewagt hätte, und doch sind sie gestürzt, und groß war ihr Fall. Je edler ein Schatz, desto mehr hat er Nachstellungen zu erfahren. Dem kostbarsten aller Besitztümer, das wir in gebrechlichem Gefäße tragen, lauern so viele Feinde auf, daß es uns an Kämpfen nie fehlen wird.

Aber abgesehen hiervon ist der Mensch selber so geartet, daß er zu seinem Besten nicht lange ohne Kampf bleiben darf. Alexander und Hannibal haben es erfahren, wie schnell ein bequemes Leben die entnervt, welche ununterbrochene Schlachten ewig unüberwindlich finden. Die Verfolgungen der römischen Kaiser haben dem Christentum wenige Anhänger entrissen. Nur solche, die ihm ohnehin innerlich bereits entfremdet waren, benutzten sie als willkommenen Vorwand, um einer Last los zu werden, die ihnen zu schwierig erschien, weil sie sich niemals recht an ihr versucht hatten. Aber die Zeiten der Ruhe, die der Decianischen und der Diokletianischen Prüfung vorausgingen, haben die Väter als die gefährlichste Heimsuchung und als den Grund von großem Verderben im Schoße der Kirche beklagt. Das Eisen verdirbt, wenn es nicht gebraucht wird. Was Wunder, daß die Tugend schlaff wird, wo sie keine Widersacher findet?

11. Wo ihr aber Kämpfe nicht ermangeln, da kann sie ihre Festigkeit erweisen. Die Gefäße des Töpfers prüft der Ofen, Silber und Gold läutert der Schmelztiegel[1]. So ist

[1] Sir 27, 6; 2, 5.

die Mühsal das beste Mittel, die Probehaltigkeit der Tugend zu ergründen, und was an ihr noch unrein ist, zu veredeln.

Nun ist aber das Gute am Menschen, und mag es scheinbar unübertrefflich sein, nie so rein, daß es nicht lauterer und vollkommener werden könnte. Einem jeden ohne Ausnahme gilt die Mahnung: Wer gerecht ist, werde noch mehr gerecht, und der Heilige noch heiliger[1]. In dem Augenblick, da einer glauben würde, er bedürfe der Läuterung und des Wachstums nicht mehr, träte Stockung ein, und diese führt alsbald zur Fäulnis.

Allein sittliche Läuterung verlangt wieder Gewalt, und Wachstum im Guten ist wieder nur möglich, wenn man sich beständig und mit Ernst darin übt, zur Vollendung aber gelangt einer schon gar nicht ohne die äußerste Anstrengung. Entspricht die Tätigkeit nicht der Anlage zum Guten und der bereits erworbenen Fertigkeit, so wird die sittliche Kraft stumpf. Darin liegt der Schlüssel zur Erklärung so mancher traurigen Erfahrung, die wir an uns machen, ohne daß wir den Grund unseres Rückgangs recht begriffen. Er ist aber leicht zu fassen. Nicht bloß völlige Trägheit, nicht bloß gänzlicher Abfall vom Guten, sondern auch eine Tugendübung, die nicht mit dem entsprechenden Eifer vorgenommen wird, ist der Grund zur Lauheit und zum allmählichen Absterben des Guten[2], wie auch die künstlerische Meisterschaft nicht nur durch Aufgeben aller Kunsttätigkeit Schaden leidet, sondern auch durch tändelnde Kunstübung, die der erreichten Stufe von Fertigkeit nicht entspricht.

Darum darf unsere Anstrengung niemals ermatten. Nicht am Anfang, denn ohne Schweiß, sagen schon die Alten, kann man der Tugend nicht habhaft werden. Nicht in der Mitte, denn je näher der Wettläufer dem Ziele kommt, desto mehr drängt es ihn, zu eilen. Nicht am Ende, denn das wäre das

---

[1] Offb 22, 11. [2] Thomas 1, 2, q. 53, a. 3.

traurigste Los, die Frucht so vieler Bemühungen im letzten Augenblick aus Schwäche preiszugeben. Ob einer kurz oder lange gekämpft, ob einer viel oder wenig erstritten hat, stets soll er mit dem Apostel, der doch gewiß dem Ziel der Vollkommenheit nahestand, sprechen: Ich lasse mir nicht beikommen, als hätte ich es schon errungen. Nur eines liegt mir im Sinn: was hinter mir liegt übersehend, strecke ich mich aus nach dem, was vor mir ist, und so eile ich dem vorgesteckten Ziele zu [1].

12. Keiner hat vollendete Tugend zum Wiegenangebinde erhalten. Sie ist Frucht der Bemühung, sie ist der Siegespreis, dem ein rechtmäßiger Kampf vorausgehen muß. Niemand darf sich da auf seine schlimme Natur ausreden und sagen: Ich bin nun schon einmal so. Das könnten alle sagen. So hätten die Heiligen auch sprechen können. Auch sie haben kein Paradies zur Bebauung überkommen, sondern ein Erdreich, das manche Disteln und Dornen trug, aus dem auch sie mit Schweiß und Mühe erst einen Garten Gottes bilden mußten: dieselbe Natur, dieselben Schwächen, das gleiche Fleisch und Blut, die gleichen Leidenschaften. Wenn uns die Beschwerde der Anfechtung Tränen entringt, so seufzten auch sie gar oft in bitterem Herzensweh. Wenn wir nicht stets ohne Verletzung aus dem Kampf hervorgehen, so wissen auch sie von manchen schwachen Stunden zu erzählen. Nur eines bildet einen Unterschied zwischen ihnen und uns. Wir bleiben so leicht entmutigt liegen, wir lassen so schnell die Hoffnung sinken. Sie aber ließen sich durch kein Mißgeschick die Standhaftigkeit entreißen, sie standen jedesmal unverzagt wieder auf und begannen den alten Kampf von neuem. Dafür war aber auch keine Macht im stande, ihnen den Lohn des Sieges zu entreißen, den der gerechte Richter allen jenen zuerkennt, die den guten Kampf bis zum Ende durchgekämpft haben.

[1] Phil 3, 13 14.

Zweiundzwanzigster Vortrag.

Ordnung.

1. Geheimnisvoll, fast möchte man sagen, wunderbar ist der Eindruck, den das Leben der Natur, insbesondere der Tierwelt auf den Menschen macht. Wir begreifen ohne Mühe, wie die Menschheit, nachdem sie Gott und damit den Schlüssel zur Natur verloren hatte, deren Zauber unterlag bis zu dem Grade, daß sie hinter Gestirnen und Bäumen und Tieren das Göttliche selbst vermutete.

Schweigend, ohne langes Besinnen, wissen die Vögel den passenden Stoff zur Vollendung ihrer unnachahmbaren Kunstwerke zu finden, und mit einer Überlegenheit, vor der sich unser Verstand beugt, die vorhandenen Mittel den jedesmaligen Umständen anzubequemen. Die Ordnung des Bienen- und des Ameisenstaates hat die Weisheit menschlicher Gesetzgebungen noch nie erreicht. Zuverlässig trifft der Hahn die gemessene Stunde des Weckrufes. Der Weih unter dem Himmel kennt seine Frist, Schwalbe und Storch halten die Zeit ihrer Wiederkunft ein[1]. Besorgt um das Schicksal unseres Gefährten, der mit seinem Gesang die Einsamkeit unseres Arbeitsstübchens belebt, erheben wir uns vom Lager, denn sein hastiges Flattern mitten in der Nacht flößt uns Bedenken ein. Doch zu unserem Trost ist er unversehrt. Er ist bloß auf der Wanderung begriffen. Obwohl seit Jahren im Gefängnis, hat er noch nicht

[1] Jr 8, 7.

vergessen, daß er heute mit seinen Brüdern den Flug über das Tyrrhenische Meer wagen muß.

So die Tiere, so die Pflanzen, so die Gestirne. Sie wissen ihre Zeit, sie kennen ihren Platz, sie verfolgen ihren Zweck, sie ordnen sich einem großen Gedanken unter, zwar mit unwillkürlicher Notwendigkeit, aber auch mit unfehlbarer Sicherheit. Es ist ihnen so durch ihre Naturtriebe angetan. Denn diese hat ihnen jener eingepflanzt, der alles nach Maß und Zahl und Gewicht geordnet hat [1].

Kein gesundes Herz kann sich dem Zauber dieser wundervollen Ordnung in der gesamten unfreien Natur verschließen. Wo jedes Ding den richtigen Platz einnimmt und zur Erreichung des Erfolges mit andern Mächten neben oder über ihm zusammenwirkt, wo jedes seine besondere Aufgabe erfüllt ohne Übergriffe, ohne Zurückbleiben, wo Zeit, Ort und Umstände sich harmonisch zu einander fügen, wo Kraft und Tat sich im richtigen Verhältnisse entsprechen, wo Mittel und Zweck genau aufeinander berechnet sind, mit einem Wort, wo immer wir Ordnung treffen, da sehen wir das erfüllt, was wir als Erfordernis zur Schönheit betrachten, da empfinden wir den Eindruck, den die wahre Schönheit hervorruft, das Gefühl der Befriedigung.

2. Unter dem Eindruck solcher Beobachtungen sagen wir uns, daß auch im menschlichen Leben Ebenmaß von Einnahmen und von Ausgaben, daß Unterordnung und Arbeitsteilung, daß Friedlichkeit und Gemeinsinn, daß Bescheidenheit und Zusammenwirken, kurz, daß uns Ordnung unentbehrlich ist. Wir zweifeln nicht, daß ein Reich, das in sich uneins ist, dem Verfall geweiht ist, daß keine Stadt, kein Haus, wo Zwietracht hauset, Bestand haben kann [2]. Es leuchtet uns ohne Mühe ein, daß das Schlimmste, was vom Orte der Verworfenen gesagt werden

[1] Weish 11, 21. [2] Mt 12, 25.

kann, der Ausdruck ist: Das Land, wo es keine Ordnung gibt. Denn wo keine Ordnung, da muß es ein Land des Jammers, ein Land der Finsternis, ein Land sein, wo ewiges Grausen wohnt[1], ein Ort, dessen bloße Vorstellung genügt, um uns erschaudern zu machen.

Allein hier haben wir wieder einen jener Widersprüche, von denen die Welt voll ist. Die unvernünftige Schöpfung begreift nicht, was Ordnung heißt. Aber angefangen von den Sphären, deren Harmonie bereits die Alten ahnten, bis herab zu der unheimlichen Lebensfülle im Wassertropfen, bildet ihr Weben und Regen einen einzigen Hymnus voll wunderbaren Einklanges, dem es der strengste Satz des gefeiertsten Tonkünstlers nicht gleichtut. Und der Mensch lobt die Ordnung, begeistert sich, wo er nur einen schwachen Schimmer von ihr entdeckt, fordert sie als unentbehrlich für seine Ruhe und Sicherheit und findet gleichwohl ein Vergnügen daran, ihre heiligen Kreise zu stören.

Wir entsetzen uns über den unmenschlichen Hang zu Unruhe und Zerstörung, den wir an einem Herostrat und einem Catilina und an so vielen verwandten Erscheinungen der neueren Zeiten wahrnehmen. Wir dürfen indes von dem vandalischen Vernichtungstrieb, den wir manchmal schon an den Kleinen wahrnehmen, wenn sie alles zerreißen, wenn sie nichts Ganzes in ihren Händen dulden können, wir dürfen von ihm sagen, daß er in seiner Art nicht minder unheimlich ist als jene Umsturzversuche, welche die Großen im großen üben.

Merkwürdigerweise lebt aber ein Zug davon in allen Menschen. Der Beamte, der Kriegsmann, in seinem Beruf unerbittlich streng gegen die winzigste Ordnungsstörung und dort selber ein Muster der Ordnung, denkt nicht einmal daran, daß die absichtliche Vernachlässigung der Familie ein ebenso

[1] Jb 10, 22.

großer Fehler ist, wie er es im Amte wäre. Die Dame von Stand, in Bezug auf ihre Erscheinung die Genauigkeit selbst, kommt nie dazu, ihr Hauswesen zu ordnen, und ihrem Gemahl, der sich mit Recht darüber betrübt, fällt es nicht ein, das was er zu Hause vor allem begehrt, Regel und Pünktlichkeit, in seine Geldangelegenheiten und in seine öffentlichen Geschäfte zu bringen.

Und wer mag das Unheil beschreiben, das diese so wenig beachteten Unordnungen nicht selten stiften! Man zittert, sobald sich in der Ordnung der Natur eine kleine Unregelmäßigkeit anmeldet. Und doch sind diese geringfügigen, meist nur auf kleine Umkreise beschränkten und schnell wieder ausgeglichenen Unterbrechungen, die wir Gewitter, Erdbeben, Stürme nennen, seltene Ausnahmen und auch dann von dem, der alles in seiner Hand hält, nicht weniger weise berechnet und heilsam geordnet, als der gewöhnliche regelmäßige Lauf der Dinge selber. Wenn wir recht zusehen, können wir sie kaum Störungen in der Natur benennen. Das Leben der Menschen aber weist im Staat, in der Familie und in der öffentlichen Sitte so viele und so tief einschneidende, ja vernichtende Unordnungen auf, daß man sie mitunter fast als die Regel betrachten möchte. Man darf den Verwirrungen, die wir hier meinen, nur ihre rechtmäßigen Namen beilegen, als da sind Empörung wider die Gebote Gottes und der Kirche, Aufruhr und Krieg, Verhetzung gegen Gehorsam und Gesetz, Feindschaft und Bruch des Hausfriedens, um ermessen zu können, welches Unheil Störungen der Ordnung auf diesen Gebieten mit sich bringen.

Wo aber die Ordnung am häufigsten vermißt wird, das ist auf dem Gebiete des inneren sittlichen Lebens. Wir wollen nun keineswegs übertrieben streng urteilen und alle Unordnungen, die hier zur Sprache kommen, als große Sünden brandmarken. Wir wissen besser zwischen groß und klein zu

unterscheiden als die Stoiker, wir kennen die Inkonsequenz und die Gedankenlosigkeit der Menschen zur Genüge, um zu gestehen, daß man über sie nicht gleich hart richten darf, und daß das beschönigende Wort Unvollkommenheiten einige Berechtigung hat, wenn man schon damit nicht selten auch Mängel entschuldigt, die mehr als Schwächen, die wirkliche und selbst große Fehler heißen sollten. Allein wenn auch nichts Schlimmeres als Schwachheit, nicht einmal eine ernstliche Sünde an diesen Unordnungen wäre, so würden sie doch allein schon hinreichen, daß man einem, der sich über sie hinwegsetzt, den Namen eines ganzen Menschen absprechen müßte. Und da wir eben darauf ausgehen, die letzten Schritte zu untersuchen, die erforderlich sind, um das Ziel menschlicher Vollendung zu erreichen, so können wir nicht umhin, auch diesen anscheinend kleinen Mängeln unsere ganze Aufmerksamkeit zuzuwenden.

3. Die rechte Ordnung verlangt nun vor allem, daß sich jeder zuerst selber als seinen Nächsten betrachte und dann mit den Mitmenschen so umgehe, wie er sich selbst behandelt und wie er von andern behandelt sein will[1]. Die Selbstliebe ist ja das Maß der Nächstenliebe.

Wer sich also stets um fremde Sachen annimmt und kaum Zeit erübrigt, um auch an sich Hand anzulegen, wer immer an der Welt zu verbessern findet, immer ein wachsames Auge auf die Splitter im Auge des Nächsten hat, dabei aber nicht an die eigene Verbesserungsbedürftigkeit denkt, der verletzt augenscheinlich das Gesetz der Ordnung. Obwohl es nun aber keine Krankheit gibt, in die wir leichter fallen und die wir uns lieber verzeihen, so wird doch schwerlich jemand in Abrede stellen, daß die Unordnung in diesem Fall keine bloße Schwäche mehr, sondern ein wahrer, ja ein großer Fehler ist. Sie ist in der Tat nicht minder verderblich für uns als beschwerlich

[1] Mt 22, 39; 7, 12.

für den Mitmenschen. Wie soll der andere bessern, der nicht in sein eigenes Herz hineingreifen will? Wer sich selber nicht gut ist, wozu soll der einem andern gut sein?[1] Wie kann es aber einer gut mit sich meinen, wie kann einer je besser, wie erst ein ganzer Mensch werden, wenn er das nicht erfaßt, daß er selber am ehesten von seinen Besserungsversuchen Nutzen zu ziehen berechtigt, ja verpflichtet ist?

4. Indessen, es gelingt einem vielleicht, diese Unordnung zu vermeiden. Aber indem er den Blick auf sich selber wendet, weiß er wieder die rechte Zeit nicht zu finden. Unter ewigen Sorgen über künftige Tage, die nicht in seiner Gewalt liegen, unter unaufhörlichen Vorwürfen über die Vergangenheit, die er nicht mehr zurückrufen kann, versäumt er die Gegenwart auszunutzen, über die er allein Herr ist, in der er alle Flecken früherer Verirrungen austilgen, durch die er einer besseren Zukunft vorarbeiten könnte. Und selbst wenn wir begreifen, daß unsere ganze Aufmerksamkeit der flüchtigen Gegenwart gebührt, wie schwer ist es, stets den rechten Augenblick zu ermessen und das Wort zu fassen: Alles hat seine Zeit, lachen und weinen, sammeln und ausgeben[2], Pflicht und Vergnügen, Gottesdienst und Herrendienst, beten und arbeiten! Die Tiere wissen, wann sie zu kommen, wann sie zu gehen haben, welche Zeit sie zur Ruhe, welche zum Aufstehen, welche zur Arbeit, welche zum Lob des Schöpfers einlädt. Sie wissen, wann sie satt sind, und sind um keinen Preis zu bewegen, Nahrung und Trank über das Bedürfnis hinaus zu sich zu nehmen. Und der Mensch? Fürwahr, der vernünftige Mensch möchte oft darüber erröten, daß er in all diesen Dingen die Ordnung weniger zu finden oder doch einzuhalten im stande ist als das Tier.

5. Alsbald folgt eine neue Gefahr. Ich möchte sie die Unordnung in Maß und Gewicht nennen. Ich habe hier

[1] Sir 14, 5. [2] Ebd. 3, 1 4 6.

jene im Auge, die alles hoch anschlagen, nur das gering achten, was am meisten Wertschätzung verdient. Das Aussehen des Himmels verstehen sie zu beurteilen[1], ihr eigenes Innere aber lernen sie nie kennen, oder wenn sie je einmal hineinblicken, so beschauen sie es nur gleich jenem, der sich im Spiegel besah, und sobald er weggegangen war, augenblicklich vergaß, wie er aussah[2]. Jene meine ich, welche Becher und Schüssel von außen reinigen, jene, welche um ein Wort, um eine Verbeugung, eine Zeremonie, eine Rubrik, um die Etikette besorgter sind als um Seele und Welt, ja das Wichtigste, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Glauben, darüber vernachlässigen[3], jene, denen die Reinheit des Kleides höher steht als die der Seele, jene, welche vor Sorgen ums Zeitliche, um Haus und Geschäft, nie zu sich selber kommen. Gewiß müssen wir alle Gerechtigkeit erfüllen. Aber gerade damit Gerechtigkeit herrsche, darf kein Ding vom rechten Platz verdrängt werden.

Das Wichtige muß also oben, das, wonach sich der Wert alles Zeitlichen bemißt, an erster Stelle stehen. Der Leib bedeutet weniger als die Seele, das Ewige ist der Maßstab für das Vergängliche. Nur in dem Grad, in dem dieses zur Erreichung des Unvergänglichen dient, hat es nach der Richtschnur der Ordnung Anspruch auf Berücksichtigung.

Ebenso ist zweifellos nötig, daß wir in der Haushaltung und in den Rechnungsbüchern Ordnung halten. Aber höher steht ohne Frage die Pflicht, in unserem Innern genaue Rechnung zu führen. Es ist nicht unrecht, wenn sich jemand darum kümmert, wie es in der Welt steht; aber es ist wichtiger, daß er wisse, wie es um Kind und Gesinde und um die steht, welche zu seinem Hause gehören. Es ist schön, auf Zierlichkeit in Kleidung und Hauseinrichtung zu sehen; aber notwendiger und schöner ist es, daß einer für seine eigene

[1] Mt 16, 4. [2] Jak 1, 23 24. [3] Mt 23, 23 25.

Person nicht bloß alle Fehler fliehe, sondern sich auch eifrig mit Tugenden zu schmücken strebe. In allen diesen Dingen hat also der Sinn für Ordnung einen weiten Spielraum.

6. Mit der eben berührten Unordnung ist eine andere nahe verwandt. Es ist die Unordnung rücksichtlich der Stellung, die wir im Leben einzunehmen haben. Man findet Familien, auch große Familien, geistliche wie weltliche Gemeinschaften, in denen jedes Glied, für sich allein betrachtet, alle Achtung verdient. Nur sollte man sie nie beisammen sehen als Teile des einen Ganzen, das sie ausmachen sollen. Der Mann ist nach außen ein pflichttreuer Bürger, dem für seinen Beruf keine Anstrengung zu schwer ist, leider versteht er im Hause sein Ansehen nicht aufrecht zu erhalten. Die Frau, eine treffliche Hauswirtin, eine zärtliche Mutter, hat die einzige Schwäche, daß sie sich dem Gatten gegenüber nicht in die Rolle des schwächeren Gefäßes zu finden weiß[1]. Beiden Teilen fehlt nicht viel, bloß ein wenig Ordnungssinn. Es reicht aber hin, daß sie beide keine ganzen Leute sind.

Weiter fehlt es natürlich bei den Kindern, wenn sie nur dem Elternteil gehorchen, gegen den sie eine besondere Neigung empfinden, noch weiter bei jenen, die Muster des Gehorsams und der Pflichttreue sein können, wo ihnen eine Sache gelegen kommt, die aber um keinen Preis nachgeben und mittun, wenn etwas nicht in ihren Kram paßt oder wenn die Person des Befehlenden ihrem Geschmack nicht entspricht.

Dies und ähnliches wäre schon nicht mehr Unordnung, sondern schwere Pflichtverletzung. Hier befinden wir uns überhaupt auf einem Gebiet, wo Übergriffe, ja auch schon Unterlassungen leicht große Fehler werden, weil sie wichtige Gesetze umwerfen. Denn das Gebot der Ordnung verlangt, daß, wer zum Gehorchen verpflichtet ist, sich unterwerfe, daß, wer zum

[1] 1 Petr 3, 7.

Befehlen Beruf hat, sich die Herrschaft nicht aus den Händen winden lasse, daß einer, wenn ihm die Pflicht obliegt, ein wachsames Auge auf solche zu heften, für die er die Verantwortung trägt, die Obhut nicht sorglos Fremden überlasse. Daß in all diesen Beziehungen manche Unordnung zu berichtigen ist, und daß manche sehr verhängnisvoll werden kann, wird der, welcher die Welt kennt, kaum in Abrede stellen.

7. Unter allen Ordnungsstörungen ist aber am häufigsten, leider meistens auch am schwersten zu heilen die Verkehrung von Mittel und Zweck.

Jedermann begreift oder sollte doch begreifen, daß die Arznei da ist, um die Gesundheit zu erlangen, und daß es Verkehrtheit ist, wenn jemand das Mittel zum Zweck macht, d. h. wenn er keinen Tag ohne Arzt und Arzneien verbringen kann. Dessenungeachtet treiben gar viele die Unordnung bis zu dem Grad, daß die Wiederherstellung der geschwächten Kräfte für immer unmöglich gemacht wird.

Dann dürfen wir uns freilich nicht wundern, wenn sie die Arznei des Geistes, Ruhe und Erholung, nicht besser zu gebrauchen wissen. Die rechte Ordnung verlangt, daß man ein weniges von seiner Zeit opfere, um die folgende Zeit besser verwenden zu können, daß man die Kräfte ein Weilchen ruhen lasse, um sie zu neuer Arbeit zu stärken. Offenbar ist es also eine Umkehrung des richtigen Verhältnisses, wenn die Kräfte so lange ruhen, bis sie erschlaffen, wenn der Zeitgewinn zum Zeitvertreib, wenn die Erholung, die zum Zweck hat, neuen Eifer anzufachen, zur Ertötung der Arbeitslust ausartet. Dennoch fällt es oft so schwer, die Unordnung in diesen Fällen auch nur zu erkennen, geschweige, sie abzustellen. Wie leicht nimmt man es mit Verkehrtheiten in Bezug auf Speise und Trank, auf Besuche, Unterhaltung und Spiel, auf Lektüre und Spazierengehen, auf Ansammlung von Reichtümern, auf Ausgaben für Nebensachen, auf Kleidung, Schmuck und Hauseinrichtung!

Wenn diese und ähnliche Mittel, denn das sollen sie sein, nicht einem vernünftigen Zweck untergeordnet sind, wenn sie selber zum Zweck werden, ja wohl den eigentlichen Zweck hindern, dann kann die Unordnung nicht mehr größer gemacht werden. Gleichwohl gibt es viele, welche in solche Dinge, mit denen sie aller Welt lästig fallen oder Ärgernis geben, gerade ihre Lieblingsneigung setzen und wohl noch meinen, ihnen mit Recht nachgehen zu dürfen, denn eine Passion müsse der Mensch ja doch haben!

8. Und nun fragen wir: Sind derlei Unordnungen, bald eigentliche Fehler, die man an sich ebensosehr entschuldigt, wie man sie an andern bedauert, bald sogenannte Liebhabereien, die in der Tat oft nur Unvollkommenheiten sein mögen, sind sie gleichgültig? Wenn gar nichts Schlimmeres dadurch angestiftet wird, jedenfalls wird die Anziehungskraft des Guten geschmälert, jedenfalls die Liebenswürdigkeit der sonst vielleicht mangellosen Tugend getrübt, und das ist schon schlimm.

Wo die Ordnung gestört ist, da fehlt zum mindesten der anziehende Reiz des Schönen[1]. Es liegt nun aber in der Natur des Menschen, daß ihm das Gute erst dann gefällt, wenn es ihm als schön entgegentritt. Der Mensch hat einen unzerstörbaren Zug zum Schönen. Nicht selten nimmt er das Gute wie das Böse nur um des Schönen willen in den Kauf. Viele würden ein schlimmes Buch, ein unzartes Gedicht nicht lesen, wäre es nicht in eine so verführerische Form gekleidet. Tausende würden sich von den todbringenden Gemälden und Statuen in den Galerien und Auslagen mit Entrüstung abwenden, hätte nicht eine verdorbene Kunst es verstanden, diesen Mördern der Sittlichkeit ein lügnerisches Gewand der Schönheit umzuhängen.

Leider würdigen die, welche der Wahrheit und der Tugend dienen, nicht immer die Kraft des Schönen. Warum pflegen

[1] Aristot., Met. 12, 3, 11.

wir nicht mehr die Schönheit der Kunst und des Stiles? Glauben wir denn wirklich, daß das Gute und das Wahre in schöner Hülle auf die Menschen gar keinen Eindruck machen, daß niemand die Tugend dem Bösen und der Lüge vorziehen würde, wenn sie anziehender aufträte?

So aber stößt das Unschöne den Menschen, der nach dem äußeren Schein urteilt, oft mehr zurück als selbst das Sündhafte, zumal wenn das Böse durch erheuchelte Schönheit besticht. Deshalb darf man sich nicht wundern, wenn die Welt ernste und gute Bücher, die ohnehin wenig nach ihrem Geschmack sind, nicht liest und dafür zu verderblichen Schriften greift, die den inneren Reiz des Bösen noch überdies durch eine gefällige Form erhöhen.

Darum hängt so viel davon ab, daß sich makellose Tugend mit schöner Ordnung paare. Nicht umsonst schärft uns der Geist Gottes ein: Das Rechte in rechter Weise![1] Der Apostel weiß wohl, warum er uns so eindringlich ermahnt: Alles geschehe mit Anstand und Ordnung[2]. In rauhen Formen, durch ungefüges Wesen, mit Unordnung auftretend und Verwirrung stiftend in Familie und Gesellschaft sowie im eigenen Leben wird die Tugend schwerlich große Beute machen. Mit Ordnung geschmückt und den Zauber der Ordnung um sich verbreitend ist sie immer siegreich. Denn die Schönheit nimmt die Seele mit milder, aber unwiderstehlicher Macht gefangen. Wo Wahrheit, Reinheit und Gerechtigkeit fröhlich, liebenswürdig und voll des Maßes auftreten, da gibt sich zuletzt auch der in Vorurteile Verstrickte gefangen. Denn wenn sich auch der kalte Verstand dem Reiz, den der Wille empfindet, entziehen möchte, so wird ihm der letzte Vorwand zu Tadel und zu Ausflüchten entzogen, wo Ordnung und Harmonie das Ganze vollenden.

---

[1] Dt 16, 20: Iuste, quod iustum est.

[2] 1 Kor 14, 40.

9. Gewiß, es hängt viel an der Ordnung. Nicht alle können wir alles, noch schickt sich eines für alle. Deshalb muß jeder zu unterscheiden wissen, was für ihn ziemt, was für andere paßt. Immer das nämliche tun und reden, alle nach dem gleichen Muster behandeln, allen dasselbe zumuten wie die Stoiker, würde abstoßen und Gerechtigkeit und Tugend verletzen. Ein Kind erziehen nach dem Rezept von Jean Paul, indem man es in alles einweiht, was oft Erwachsene kaum wissen, reizbare Naturen so derb behandeln wie die unempfindlichen, vor der sinnlich leicht erregten Jugend sprechen wie vor dem abgestumpften Arzt, der Lebensgefährtin, dem eigenen Kind, den Hausgenossen nicht zärtlichere Liebe entgegenbringen als allen übrigen Menschen hieße mit der Ordnung zugleich die Tugend verderben.

Die Tugend verlangt, daß man jedem zuteile nach dem Maße dessen, was ihm gebührt, in der Reihenfolge, die Recht, Pflicht und Anstand mit sich bringen, nach dem Grad des Eifers, den die Bedeutung der Sache oder der Person fordert. Denn Tugend wie Gerechtigkeit ist Ordnung[1], und Ordnung ist nichts als angewandte Gerechtigkeit, gerade wie umgekehrt die Sünde Störung der Ordnung[2].

Wie aber nach der Ordnung der Gerechtigkeit, so müssen wir die Tugend auch nach der Ordnung der Liebe üben[3]. Je näher uns jemand durch die Bande des Blutes und der Dankbarkeit steht, desto mehr hat er Anspruch auf unsere Zuneigung und deren Äußerung. Wenn uns einer durch gleiche gesellschaftliche Stellung, durch die nämliche Lebensaufgabe, durch dieselbe Heimat mehr angehört, dann verdient er auch größere Anhänglichkeit als jener, der uns nur als Mensch gleichsteht. Je dringender das Bedürfnis,

---

[1] August., Civ. Dei 15, 22. [2] August., Sermo 21, 3.
[3] Thomas 2, 2, q. 26; q. 31, a. 2 3; q. 32, a. 9.

unter dem einer leidet, desto größer unsere Verpflichtung, ihm zu Hilfe zu eilen.

Jene Gesinnung, welche außer dem Hause und vor Fremden die Liebenswürdigkeit und Dienstfertigkeit selber ist, im Kreise der eigenen Angehörigen aber, besonders vor den Untergebenen das Gegenteil davon aufweist, überhaupt der Widerspruch zwischen öffentlichem und privatem Benehmen, ist also keineswegs echte oder gar christliche Tugend. Diese liebt zwar alle Menschen ohne Ausnahme. Denn als Menschen wie als Christen sind wir alle einander gleich. Wo aber zu diesem allgemeinen und für alle gleich wiegenden Grunde noch ein besonderer Anspruch auf Liebe hinzutritt, da verkennt die wahre Tugend nicht, was Billigkeit und Gerechtigkeit, das heißt Ordnung von ihr verlangt. Ohne Ordnung wird aus der Liebe parteiische Vorliebe, sträfliche Nachsicht, blinde Leidenschaft, die nur dem sinnlichen Triebe folgt, kränkelnde Empfindelei, welche Unwürdige am besten auszubeuten wissen. Eine gesunde, maßvolle Liebe, verbunden mit Einsicht und Selbstbeherrschung, fähig, sinnliche Neigung und Rücksicht auf unsern Vorteil der Stimme von Vernunft und Pflicht zu opfern, und uns kräftigend, daß wir unsere Neigung nicht bloß durch Zärtlichkeit, sondern nötigen Falles auch durch Strenge und Würde zeigen, wird aber ohne Ordnung nie bestehen.

Wie die Liebe, so muß aber auch der Eifer mit Ordnung verbunden sein. Eifer ohne Ordnung ist ebenso unliebenswürdig wie verzehrend. Je größer der Eifer, um so mehr bedarf er der Ordnung. Nichts verliert leichter Kraft und Mut als blinde Begeisterung ohne Maß. Nichts verletzt mehr als maßloser Ungestüm, auch wenn er dem Guten dient. Mit Schlägen für das Gute und das Schöne begeistern wollen, säen, ehe das Unkraut ausgerottet ist, Früchte zu ernten begehren, sei es an uns, sei es an andern, ehe man dem zarten Bäumchen Zeit gegönnt hat, zu wachsen, ist vergebene Mühe und ver-

dirbt das Gute, das man sonst vielleicht hätte stiften können. Es ist ein langer Weg, der zur Höhe sittlicher Vollendung führt, und Schritt um Schritt, Stufe um Stufe muß er erklommen werden. Jeder Versuch des Überspringens rächt sich mit vorzeitiger Ermüdung oder mit Zurücksinken in die Tiefe. Nur in unserer Geduld werden wir die volle Herrschaft über unsere Seele erobern[1]. Auch die Geduld gehört zur Ordnung so gut wie ihre Früchte: das Maßhalten, die Schonung und die Ausdauer. Was wir aber bei uns nicht dürfen missen lassen, das müssen wir auch andern zugestehen, damit nicht der glimmende Docht ausgelöscht, damit das schwache Gute allmählich vervollkommnet, nicht aber durch hastige Übereilung und durch unerträgliche Anforderungen erdrückt werde.

10. Nun erklärt sich's, warum das Gute so viel Mühe und Umsicht bedarf. Die Vollkommenheit ist eben ein Gebäude, das weit mehr Sorgfalt erheischt als jeder Palast der Erde. Ein Haus, das man mit Überstürzung gebaut hat, wird sicher kein vollendetes Werk, wenn es überhaupt genügend Festigkeit erlangt, um Wind und Wetter Trotz zu bieten. Zuvor müssen die Grundmauern fest sein, dann kann der Aufbau beginnen, und erst nach dessen Abschluß darf man an Nebenwerk und Zierat denken.

So muß auch das Gebäude der sittlichen Vollendung aufgeführt werden, langsam, mühevoll, mit Klugheit, Vorsicht und bedächtigem Fortschreiten.

Der Grundstein ruht im Herzen. Wer da vermeint, ohne weiteres mit äußerlichen Übungen und äußerlichem Wirken anfangen oder gar einzig damit zum Ziel gelangen zu können, der ist dem zu vergleichen, der sein Haus auf Sand baut: der erste Sturm rafft alles weg. Es ist zwar auch ein Zeichen eines ungeordneten Gemütes, sich im Äußern um keine Ord-

[1] Lk 21, 19.

nung zu kümmern, und eine Eingebung der Halbheit, das Äußere als unnötig zu verachten. Aber die Ordnung in unserem äußerlichen Benehmen und Wirken muß, soll sie natürlich werden und unter allen Umständen standhalten, ein Ausfluß der inneren Ordnung sein.

Darum muß der Bau des sittlichen Lebens im Herzen beginnen. Die Beobachtung der äußerlichen Gebote und Rücksichten ist nur ein Bildungsmittel für das Herz. Wird dieses nicht veredelt, dann ist alle Äußerlichkeit müßiger Ballast. Das Reich Gottes ist in uns. Ist die Leidenschaft dem Willen, der Wille dem Verstande, die Vernunft Gott untergeordnet, dann fügt sich der äußere Mensch ohne Zwang dem Gebot des gefriedeten Innern, und dann werden die äußeren Formen natürlich, ausdauernd und gewinnend. Im andern Fall haben sie keine Wurzel in unserer Natur und stoßen eher ab, da man ihnen ansieht, daß sie nur künstlich und gewaltsam gemacht und außen angeklebt, nicht von selbst aus dem inneren Seelengrund herausgewachsen sind.

Will also jemand zur Vollkommenheit gelangen, so muß er richtig unterscheiden lernen zwischen Seele und Leib des Guten, zwischen dem Wesen unserer Aufgabe und den Anwendungen, zwischen dem äußeren Bau und dem, was ihm innerlich Leben gibt, und er muß dem Kleinen und dem Bedeutenderen, dem Wesentlichen und dem Nebensächlichen, dem Zeitlichen und dem Ewigen seinen von der Vernunft angewiesenen Platz zuteilen.

Denn immer und überall müssen Vernunft und Natürlichkeit ihr Recht behalten. Das beste Werk, das gegen diese Ordnung verstößt, kann verwerflich werden. Almosengeben ist gewiß eine schöne Tat. Gibt aber jemand zu allen guten Zwecken und jedem Dürftigen mit vollen Händen und läßt darob seine Gläubiger unbefriedigt, seine Rechnungen unbezahlt, sein Hauswesen ungeordnet, oder versäumt er es, eine verübte Beschädigung zu ersetzen, so ist die sonst lobenswerte

Handlung nicht zu billigen, sondern zu tadeln. Denn die Ordnung gebietet, daß die Rechtspflichten den Liebespflichten vorangehen. Wenn sich ein Lehrer durch seine Schriften den Ruhm eines bedeutenden Schriftstellers erwerben, dafür aber seine Vorlesungen vernachlässigen wollte, wenn ein Beamter seine Zeit zur Aufklärung des Landvolkes, zur Hebung des wirtschaftlichen Wohlstandes verwenden wollte, sich aber von denen, die bei ihm Recht verlangen, nicht finden ließe oder sie über Gebühr lange hinhielte, so wäre er sicher nicht zu loben. Denn die Ordnung verlangt, daß freiwillige Leistungen, mögen sie noch so ersprießlich sein, erst dann übernommen werden, wenn das Gebotene erfüllt ist. So läßt sich kein guter Kriegsmann in weltliche Geschäfte ein, um dem Dienste zu genügen, dem er sich verschrieben hat[1]. So mag es ganz gut, ja notwendig sein, daß eine Frau, der Gott Güter dieser Welt beschert hat, der Vereinstätigkeit zum Besten der Notleidenden, daß der Mann den gemeinsamen Angelegenheiten des bürgerlichen und des gesellschaftlichen Lebens Teilnahme zuwende. Aber das darf immer nur in zweiter Reihe geschehen. Das Oberste muß stets Pflicht und Amt bleiben. Erst wenn diesen Verpflichtungen Genüge geschehen ist, kann man ohne Unrecht daran denken, sich mit fremden Dingen außerhalb zu beschäftigen. Nur wenn die Pflichten des Standes und der Familie erfüllt, wenn die Obliegenheiten gegen den Gatten ohne Lücke geblieben sind, wenn das wahre Beste der Kinder, die Leitung der Untergebenen gesichert ist, dann ist es zu wünschen, daß man auch allgemeinen und öffentlichen Zwecken der Wohltätigkeit und der Gemeinnützigkeit seine Tätigkeit widme, immer jedoch mit jener Mäßigung, welche verhindert, daß sie das Herz nachträglich wieder zu sehr in Beschlag nehmen. Denn jeden Augenblick müssen wir bereit sein, das edelste Werk,

[1] 2 Tim 2, 4.

das wir liebgewonnen haben, preiszugeben, sobald wir fänden, daß es anfinge der Treue gegen unsere hauptsächlichsten Pflichten hinderlich in den Weg zu treten.

11. So hängt mehr von der Ordnung ab, als viele Menschen sich klar machen. Warum bringen es manche nie zu Wohlstand, da sie doch mehr Einnahmequellen besitzen und sich größere Anstrengungen auferlegen als andere? Warum will die Erziehung in manchem Hause so gar keine Fortschritte aufweisen, da doch so viel guter Wille vorhanden ist? Wie kommt es, daß einer schon so lange mit festem Entschluß daran arbeitet, sein Leben zu regeln, und doch bei ihm alles bleibt, wie es war? Es fehlt nicht an Fleiß, es fehlt nicht der Wille, nicht die Anstrengung, nicht die Ausdauer.

Und doch erklärt sich alles leicht: es fehlt eines, ohne das alles erfolglos bleiben muß, die Ordnung. Keine Ordnung in Ausgaben und Einnahmen, keine Ordnung in Arbeit und Erholung, keine Ordnung im Befehlen und Gehorchen. Die Eltern ordnen an nach Laune und dringen nicht auf Ausführung, die Kinder gehorchen, wem und wann sie wollen, und finden keine Zurechtweisung. Man greift bald zu dem, bald zu jenem. Heute liest man in einem Blatte diesen Ratschlag, morgen hört man von einem Freunde jenen Vorschlag, dann sieht man es bei einem Verwandten so gehalten, und am vierten Tage fährt einem selber ein Anschlag durch den Sinn. Wie es aber kommt, das wendet man, ohne weiter zu untersuchen, sofort an, um es am nächsten Morgen wieder gegen etwas Neues aufzugeben.

Ähnlich im sittlichen Leben. Man sucht den Erfolg in hohen, der Neugier, der Eigenliebe, dem Stolze schmeichelnden Mitteln, man liest in jedem Buche, man fragt überall um Rat, man sucht nach neuen Führern und neuen Übungen, man beginnt alle Wochen eine andere Art des frommen Lebens, man will sich als Meister aufspielen, ehe man sich der Autorität

und der Zucht gefügt hat, man verachtet die Abtötung des Inneren und des Äußeren und die langsame Schulung in der Tugend, man ahmt die Übungen der Vollkommenen nach, ehe man daran gedacht hat, die der Anfänger zu versuchen, man verliert die Geduld und die Beharrlichkeit, wenn sich nicht über Nacht die gewünschten Erfolge im Guten und die geträumten Süßigkeiten des geistlichen Lebens einstellen. Dieses planlose Versuchen, dieses ewige Wechseln, ohne abzuwarten, bis das erste Mittel Früchte getragen, diese Aufeinanderfolge von Dingen, die in keinem Zusammenhange stehen, das ist der Grund, warum soviele edle Bemühungen so kläglich scheitern. Und doch hängt in tausend Fällen weit weniger davon ab, was wir tun, als davon, daß wir das einmal Begonnene geordnet, regelmäßig, unermüdlich weiter führen. So aber sind unsere Taten wie unsere Tonwerke: das Einzelne gut und gleichwohl der Eindruck des Ganzen verfehlt, denn es mangelt die Einheit der Ordnung.

Nun verstehen wir vielleicht die Welt besser, ohne daß wir sie immer gleich zu verdammen brauchten. Überall gute Menschen und die besten Absichten, redlicher Wille allenthalben und viele wohlgemeinte Versuche. Leider fehlt eines: die Ordnung. Und gerade deshalb nirgends etwas Ganzes: keine ganze Tugend, keine ganze Erziehung, kein ganzes Hauswesen, kein ganzes Staatsleben, kurz, keine ganzen Menschen.

12. Nicht die Pracht ist es, was die Schönheit ausmacht. Sinnlose Anhäufung von Gold und von kostbaren Marmorsteinen ohne gediegenen Plan ist häßliche Verschwendung, indes zierliche Ordnung aus schmuckloſem Baustoff ein bewunderungswürdiges Kunstwerk schafft.

Auch die Kraft liegt nicht in der Menge. Mit einem kleinen, aber wohlgeordneten Heere schlugen Miltiades und Alexander die Scharen der Perser aufs Haupt.

Ordnung allein verleiht Schönheit, Ordnung allein Kraft. Durch Ordnung erringt die Unscheinbarkeit den Sieg

über die ausschweifendste Pracht, durch Ordnung siegt die Schwäche über die scheinbar unüberwindliche Macht.

Nur selten ist es einem gegeben, sich durch glänzende Tugendwerke hervorzutun oder Taten zu vollbringen, vor deren Einfluß sich die Menschheit in den Staub beugt. Aber allen ist es möglich, und zwar ohne große Mühe, die Welt sich zu Füßen zu sehen. In einem vollkommenen Leben, gehoben durch die rechte Ordnung, besitzt das schwächste Wesen eine zweifache Unwiderstehlichkeit, die der Kraft und die der Schönheit, eine Macht, welcher die Menschen gerne den Preis zugestehen. So heißt es von der armen Hirtenjungfrau, die sich der große König zur Braut erkor: Schön wie die Morgenröte und furchtbar wie ein wohlgeordnetes Heerlager[1]. So heißt es von den Heiligen und Vollkommenen insgesamt: Sie waren reich an Kraft, des Schönen eifrig beflissen. Das war der Grund, warum der Herr durch sie so viel Ruhmvolles ausgerichtet hat[2], vielleicht mehr als durch alle Wunder.

[1] Hohel 6, 9. [2] Sir 44, 6 2.

Dreiundzwanzigster Vortrag.

Kleinigkeiten.

1. Schon die Alten liebten das Wort, die Natur sei im Kleinsten nicht minder bewunderungswürdig als im Großen.

Darum schäme ich mich manchmal unserer Beschränktheit im Vergleich mit ihnen. Ist es nicht wahrhaftig eine Schande, wenn wir heute, da uns Mittel zu Gebote stehen, mit denen wir uns eine ganz neue unerschöpfliche Welt auf dem kleinsten Raum erschließen können, wenn wir Kinder des 20. Jahrhunderts noch immer die alte, abgenutzte Redensart herumbieten, Gott könne sich doch nicht auf alle Kleinigkeiten einlassen!

Als ob wir nicht recht gut wüßten, daß diese angeblichen Kleinigkeiten wunderbar und kunstvoll sind wie die großen Werke Gottes! Wo steht im ganzen Orient ein Palmenwald von größerer Üppigkeit und Feinheit, als wir deren bei einem Spaziergang über einen moosigen Waldgrund tausendmal mit unsern Schuhen zertreten? Welches Reliquienkästchen kann sich an Schmuck und Zierlichkeit mit einem Schmetterlingsflügel messen?

Und dann: was ist denn groß, und was ist klein? und was ist es insbesondere vor Gott? Soll etwa vor seinem Geist das Pferd etwas Größeres sein als der Sperling, die Lärche erhabener als die wunderbare Characee? Was müßten wir von ihm für Vorstellungen haben, wenn wir nicht faßten,

daß ihm das goldene Haus des Nero und die Bettlerhütte keinen Unterschied abgeben! Oder wird er den Schädel des Nilpferdes für größer erachten als das menschliche Haupt bloß deshalb, weil er massiger ist? Das würde er nicht einmal, wenn er die Dinge mit dem Maß mäße, womit sie besonnene Menschen messen. Gott mißt jedoch einzig unsere Schwachheiten mit menschlichem Maß, alles übrige nach göttlichem.

Gottes Maß ist aber zweifacher Art. Entweder beurteilt er die Dinge nach dem Maßstabe seiner eigenen Größe, und dann verschwinden alle Unterschiede, dann ist das Große nicht größer und das Kleine nicht kleiner, sondern alles ist nichtig; denn Er, der Unendliche, ist das Maß der Dinge. Oder er legt an die Dinge das Maß der Weisheit, das Maß der Liebe, das er in sie ausgegossen hat: dann ist ihm auch der Wurm und die Zikade von größtem Wert.

Seine Kunst als Schöpfer aber und seine liebende Vorsehung ist groß im Großen und ebenso groß im Kleinen. Nicht der Umfang seiner Werke, sondern seine Weisheit und Güte, die er in den Geschöpfen zum Ausdruck gebracht hat, geben zu ihrer Beurteilung den verläßigen Maßstab[1] sowohl für Gott als auch für uns. Denn auch für uns ist es das einzige Mittel, um ein richtiges Urteil zu fällen, daß wir unsere Gedanken den Gedanken dessen gleichförmig machen, der die Quelle aller Weisheit und das Maß alles Maßes ist.

2. Mit der gerügten engherzigen Anschauungsweise hängt es zusammen, daß so viele Menschen die sogenannten Kleinigkeiten so wenig wertschätzen. Man könne, heißt es, doch nicht ewig ein Kind bleiben, das die Amme am Gängelband leite. Das hieße ja auf alle Freiheit und Selbständigkeit verzichten, wenn man sich um jeden Blick und jedes Wörtlein fürchten müßte. Und was liege denn auch daran, wenn das

[1] August., Civ. Dei 11, 22.

eine oder das andere kleinliche Stück einem Splitterrichter Anlaß zu Ausstellungen biete? Wenn nur der Wille gut und die Hauptsache in Ordnung sei, so dürfe man einen deshalb nicht für schlecht erklären, weil er in unbedeutenden Nebensachen beweise, daß er eben auch noch Mensch sei.

Merkwürdigerweise wollen sich die Menschen immer nur dann daran erinnern, daß sie Menschen sind, wenn es gilt, ihre Schwächen zu entschuldigen. Sagt man ihnen, was der Mensch soll und kann, so wollen sie davon lieber nichts hören. Was aber für den Menschen zu schwer ist, davon wissen sie nicht genug zu erzählen. Als ob die menschliche Natur zu nichts anderem fähig wäre als zum Sündigen! Was hat euch denn euer menschliches Wesen angetan, daß ihr alle eure Fehler auf seine Rechnung schreibt? Warum sucht ihr denn nicht auch einmal zu erproben, wieviel Kraft zum Guten trotz allen Verfalles, trotz aller natürlichen Hinfälligkeit noch immer im Menschen ist? So mußte es freilich kommen, daß, wenn der heilige Name Mensch ausgesprochen wird, alle Welt an nichts anderes mehr denkt als an ein Wesen, das seinem Gott untreu, seiner eigenen höheren Kraft und Bestimmung vergessen, nur den Wegen des niederen Fleisches sich zu ergeben fähig ist. Da haben fürwahr wir vom Menschen einen weit höheren Begriff, treu der Lehre dessen, der zwar das Fleisch als schwach, dafür aber auch den Geist als bereitwillig zum Guten geschildert hat. Doch lassen wir das für jetzt.

Es handelt sich hier nicht darum, jemanden für bös zu erklären. Wer uns bis hierher gefolgt ist, wer, überzeugt, daß der Mensch, ganz abgesehen von aller höheren, übernatürlichen Berufung und Befähigung, auf rein natürlichem Gebiete trotz all seiner Schwachheit wohl fähig ist, seinem besseren inneren Antrieb zu folgen, wer, sage ich, in dieser Überzeugung seinen Willen entschieden in den Dienst des Guten gestellt hat, wer alle Halbheiten flieht und mit kräftiger Selbstüberwindung in

Ordnung nach der Tugend ringt, für den kann es nur noch die eine Frage geben, ob er die menschliche Vollkommenheit, nach der er strebt — denn von der dem Christentum eigentümlichen reden wir für diesmal nicht —, zuletzt auch ganz erreichen will. Wenn ja, dann kann es nicht in Zweifel kommen, daß er sich auch vor dem hüten muß, was man gewöhnlich Kleinigkeiten nennt. Es wäre traurig, wenn er so viel getan und geopfert hätte und nun zuletzt, dem großen Ziel eines ganzen Menschen so nahe, an Kleinigkeiten scheiterte.

3. Von diesem Standpunkt aus betrachtet sind die sogenannten Kleinigkeiten oft weit größer, als es dem oberflächlichen Blick scheinen möchte. Allerdings ist die christliche Lehre weit entfernt von jener grausamen und unnatürlichen Behauptung der Stoiker und der Reformatoren, daß alle Sünden einander gleich seien, und daß es im Grunde keinen seiner Natur nach kleinen Fehler gebe. Demgemäß würde die kleinste Unvollkommenheit den Menschen ebensoweit vom Ziel der Vollkommenheit trennen wie das Vollmaß aller Verbrechen, deren der Mensch fähig ist[1]. Das ist nun freilich eine arge Übertreibung, die weder vor der gesunden Vernunft noch vor dem christlichen Glauben besteht. Beide lehren, daß es Sünden gibt, die sich ihrem Wesen nach von den geringeren unterscheiden, so zwar, daß, wenn man von den letzten auch tausende häuft, sie an Verwerflichkeit jene nicht erreichen. Die einen töten die Seele, die andern hängen ihr nur einen häßlichen Schandfleck an.

Aber daraus folgt nicht, daß man diese leichteren Fehler als Kleinigkeiten geringschätzen dürfe. Eine Königsbraut wird es gewiß nicht gleichgültig hinnehmen, wenn ihr das königliche Brautkleid und die Kronjuwelen zwar nicht vom Leibe gerissen, wohl aber so verunreinigt werden, daß sie ohne Schmach dem

[1] Cicero, Paradoxa 3, 1 ff.

König nicht mehr unter die Augen treten kann. Denselben Schimpf tun aber der Seele die so gern außer acht gelassenen kleinen Fehler an. Sie sind klein, wir haben es schon gesagt und sagen es nochmals. Zwecklose Possen und unnütze Zeitvergeudung, übertriebene Kleiderpracht und Vorliebe für die Freuden der Tafel unterscheiden sich von vorsätzlicher Ehrabschneidung, von unsittlichen Begierden und Taten, von Beschädigung fremden Gutes so wesentlich, daß sie, jahrelang fortgesetzt, einer einzigen Handlung der letzteren Art an Häßlichkeit nicht gleichkommen[1]. Allein sie sind klein nur im Verhältnis zur größeren, keineswegs aber bedeutungslos an sich.

Der Wert oder Unwert einer Tat hängt einzig von ihrer eigenen Natur und von den Folgen ab, die sich notwendig aus ihr ergeben. Darum ist es eine seltsame Rechtfertigung für jene Kleinigkeiten, wenn man sie damit entschuldigt, daß es ja Untaten gebe, die viel verwerflicher und schändlicher seien als sie. Es wird doch sicher niemanden beifallen, eine Schußwunde deshalb gering achten zu wollen, weil eine Explosion gefährlicher ist oder ein Loch im Dach für bedeutungslos zu erklären, weil der Einsturz des Hauses zweifellos ein größeres Übel wäre. Kein Kranker vergleicht seine Krankheit mit der eines andern, sondern jeder glaubt ihr deshalb Aufmerksamkeit schenken zu müssen, weil sie eine nicht eben gleichgültige Beschädigung und Gefährdung seiner Natur ist. Im gewöhnlichen Leben spricht jeder:

Keiner, der sich selber kennt,
Schwachen Feind geringe schätzt;
Auch der kleine Funke brennt,
Auch der schwache Pfeil verletzt[2].

So müssen wir aber auch das sittliche Übel beurteilen. Es genügt, daß auch die Kleinigkeiten die Seele verunreinigen,

[1] Thomas 1, 2, q. 73, a. 2.
[2] Fritze, Indische Sprüche 123.

krank und schwach machen; es genügt, daß sie dem Nächsten beschwerlich fallen und unsere Pflicht gegen Gott verletzen, um sie als wirkliche Fehler zu erklären.

Das alles ist fern von Übertreibung. Große Fehler sind größer als kleine, aber Fehler sind die kleinen auch. Sind aber die sogenannten Kleinigkeiten Fehler, so darf sie der, dem es um Reinheit des Herzens zu tun ist, nicht geringschätzen, sondern muß auch sie ernst nehmen. Ernst das Kleine, noch ernster das Große, das ziert den ernsten Mann.

4. Der Ernst muß noch mehr wachsen, wenn wir erwägen, welche Folgen das Kleine nach sich ziehen kann und gewiß nach sich zieht, sobald man es vernachlässigt. Wer Kleines geringschätzt, wird nach und nach zu Grunde gehen[1]. Das Kleine wird ihn zwar nicht töten, aber es bahnt dem Größeren den Weg, und dieses wird ihm das Leben nehmen.

Ein kleiner Leck kann ein Schiff in den Grund versenken, eine leichte Wunde den stärksten Mann ins Grab legen, wenn er sich nicht darum kümmert. Jene kleine Zügellosigkeit der Augen, jene Unbewachtheit der Phantasie, jenes Spielen mit Neigungen und Begierden stürzt die Seele in den Abgrund der Lüsternheit, ehe sie sich dessen versieht. Jenes fortgesetzte Übertreiben und Erfinden im Erzählen, jene Lust an der üblen Nachrede, jener ungezügelte Ehrgeiz stumpft das Zartgefühl der Seele ab und nimmt die Scheu vor dem Bösen, so daß sich zuletzt die Sünde mit einem plötzlichen Anfall ohne Mühe den Eingang verschafft.

Aus einem Funken wird Feuer, das einen ganzen Wald entzündet[2]. Ein solcher Funke ist die Tadel- und die Spottsucht, ein solcher Funke ist die Weichlichkeit, ein solcher Funke die Geldgier, ein solcher Funke die Eßlust, die Trinksucht, die Schläfrigkeit, die Leckerhaftigkeit, die Verzärtelung.

---

[1] Sir 19, 1. [2] Sir 11, 34. Jak 3, 5.

Ein wenig Sauerteig verdirbt den ganzen Teig[1]. Ein solcher Sauerteig ist die böse Zunge, in der eine ganze Welt voll Ungerechtigkeit gärt[2]. Ein solcher Sauerteig ist die Menschenfurcht, der Trübsinn, die Abneigung, der Neid.

Tote Mücken sind nichts Großes, aber in eine kostbare Salbe oder Speise gefallen, verderben sie deren Annehmlichkeit[3]. Solche Mücken sind die Zerstreutheit, die Flatterhaftigkeit, die Eilfertigkeit und Vergeßlichkeit.

Ein Schneeflöckchen, das der Tritt des Vogels oben auf Bergeshöhe zum Rollen bringt, ist etwas Kleines; ehe man sich aber dessen versieht, hat es als Lawine unberechenbares Unheil angerichtet. Ein solches Flöckchen ist die Ehrabschneidung, die Eifersucht, eine sündhafte Anhänglichkeit.

Darum sagt der hl. Chrysostomus: Die kleinen Sünden erfordern mehr Aufmerksamkeit als selbst die großen. Diese stoßen uns schon durch ihre ganze Natur ab. Jene aber lassen uns gleichgültig, so daß wir uns nicht mit Ernst zu ihrer Abwehr erheben. Daraus erwächst dann alles Böse. Denn in große Bosheit verfällt man nicht mit einem Male. Unsere Seele hat Scham vor dem Schlechten und heilige Ehrfurcht vor dem Glauben in sich gepflanzt, es ist unmöglich, daß sie diese Scheu plötzlich abwerfe und sich in alle Laster stürze. Nur dadurch, daß sie sorglos gegen das Unbedeutende und träge in Bezug auf das Kleine wird, geht sie langsam und in Absätzen zu Grunde[4].

5. Die Lebensregel, die in den letzten Worten ausgesprochen ist, muß übrigens recht verstanden werden, um nicht selber auf verkehrte Wege zu führen. Bekanntlich tadelte der Herr die Pharisäer darob, daß sie das Kleine für ebenso groß, ja wohl für größer hielten als das Große, daß sie die Minze

[1] 1 Kor 5, 6. [2] Jak 3, 6. [3] Sir 10, 1.
[4] Chrysost., In Matth. hom. 86 (al. 87), 3.

und den Kümmel verzehnteten, um das Wichtigere des Gesetzes sich aber nicht kümmerten[1]. Glaube niemand, das gehe nur die gedachte Sekte an. Dieser Irrtum lebt noch immer fort, und er ist sogar sehr modern, ja hoffähig. Mancher schämt sich mehr, einen Verstoß gegen die Umgangsformen begangen zu haben, und zeigt sich untröstlicher darüber, daß er jemanden linkisch auf Kleid und Fuß getreten hat, als deshalb, weil er sich einen Fehler gegen die Nächstenliebe zu Schulden kommen ließ oder weil er sich gegen seine Bediensteten unfreundlich und barsch zeigte. In manchem Hause werden die Untergebenen um einer kleinen Unreinlichkeit willen hart angelassen, aber man hat kein Wort des Ernstes dagegen, daß sie auf Wegen wandeln, auf denen die Reinheit des Herzens sicher verloren geht. Manche Mutter tadelt an den Kindern, daß sie das giftige Buch samt seinen todbringenden Bildern mit unreinen Händen durchblättern, und daß sie über die Zweideutigkeiten im Schauspiel so laut und auffallend gelacht haben, bis alle Welt auf sie herübersah, ohne daß es ihr einfiele, über das Buch und das Stück selber Bedenken zu haben. Manche Frau kann es einem Herrn nicht vergessen, daß er eine Pflicht der Achtsamkeit gegen sie verletzt, läßt es aber ohne Sorge geschehen, daß er ihr mit Aufmerksamkeiten zusetzt, wovor sie von Rechts wegen errötend die Flucht ergreifen sollte.

Das heißt freilich den Kleinigkeiten auch Aufmerksamkeit schenken, aber keineswegs in der rechten Weise. So ist die Warnung vor ihnen sicher nicht zu verstehen. Wenn wir sagen, daß wir die Kleinigkeiten mehr fürchten als die großen Sünden, und diese Mahnung jedem ans Herz legen, so geschieht das nur deshalb, weil wir uns um jeden Preis vor den großen Fehlern schützen wollen. Eine solche Scheu vor

[1] Mt 23, 23.

dem Kleinen geht aber nur bei dem ohne Irrung ab, dem Gewissens- und Herzensreinheit als der höchste Schatz gilt. Dann aber ist sie allerdings ein starker Schutz. Denn es ist nicht wohl zu glauben, daß das Verderben bei einer wachsamen Seele in seiner ganzen Größe einbrechen werde, wenn sie seinen feinsten Anschlägen entgegentritt, den Versuchen nämlich, durch seine kleinen, scheinbar unschuldigen Kundschafter den Eingang zu erschließen.

Deshalb hüten wir uns also vor den Kleinigkeiten mehr als vor großen Fehlern, nicht weil wir sie für ebenso groß achten wie jene, sondern darum, weil uns gewöhnlich die großen nicht so leicht überraschen und bewältigen, und darum, weil sie uns erst durch die kleinen täuschen und ermüden und so den Einlaß erzwingen. Deshalb legen wir der Übung auch des kleinsten Guten so große Bedeutung bei, nicht weil wir damit alles getan zu haben glauben, sondern weil uns Gewissen und Vernunft sagen, daß, wenn wir auf das Unbedeutende schon so großes Gewicht legen, das Größere noch mehr unsere Beachtung verdient. Wer im Kleinen treu ist, der ist es auch im Größeren[1].

6. Der Grund hierfür liegt in dem eigentümlichen Segen, den die Gewissenhaftigkeit im Kleinen nach sich zieht. Wer diese kleinen Dinge wegwirft wie eine überlästige Ware, der ahnt nicht, was er damit preisgibt. Diese Kleinigkeiten sind wie eine Vormauer, wodurch die Festung unseres Herzens dem Feind unnahbar wird. Die Festungsmauer der Seele ist der Wille, dem Guten trotz aller Opfer beharrlich treu zu bleiben. Weit vor diese hinaus baut aber die Treue im Kleinen eine Unzahl kleiner Vorwerke. Solange diese gehalten werden, vermag der Feind kaum einen Angriff auf den Willen zu unternehmen, geschweige ihn zu brechen.

---

[1] Lk 16, 10.

Es gibt Menschen, die sich ein Gewissen daraus machen würden, von ihren Fehlern zu sprechen, aus Besorgnis, es möchte jemand hiervon Anlaß nehmen, ihre Vorzüge zu loben, Menschen, die sich scheuen, das Gespräch auf die guten Eigenschaften eines andern zu lenken, weil sie fürchten, es möchte alsbald auf dessen Schwächen abgleiten, wie das ja leider fast immer der Fall ist, wenn man eine Einleitung mit dem Lob des Nächsten macht. Nenne man das immerhin übertriebene Ängstlichkeit, jedenfalls muß man zugeben, daß es ein gutes Mittel gegen die Gefahr ist, in Ruhmredigkeit oder in üble Nachrede zu verfallen.

Unsere Zeit ist leider nur zu sehr geneigt, sittsames Erröten, züchtige Verschämtheit, bescheidenes Schweigen und Zurückgezogenheit an der Jungfrau als Blödigkeit und Unbeholfenheit zu belächeln, die für heute nicht mehr passend sei. Betrachte ich aber ein Mädchen, dem der Schleier holder Zucht zerrissen, auf dessen Wangen die Rosen des Errötens gebleicht sind, so erscheint es mir wie eine Stadt, die ihre Festungsmauern niedergelegt hat und von allen Seiten dem Angreifer offenen Zugang bietet, ja wohl den nächsten besten Räuber geradezu herausfordert. Es ist wahr, jene Schüchternheit ist keine eigentliche Tugend[1], der Mangel davon noch gerade keine Sünde. Aber jenes Rotwerden ist, wo es anders auf Wahrheit beruht — denn wo es aus bloßer Heuchelei hervorgeht, wird es zu einer der gefährlichsten Schlingen —, jene Furchtsamkeit, sage ich, ist eine Vormauer, die alle Annäherung an das Gut der Unschuld ausschließt, welches sich hinter ihr verschanzt hat[2]. Sehr schön nennt deshalb Wolfram von Eschen-

[1] Thomas 2, 2, q. 144, a. 1.

[2] Ebd. q. 144, a. 1 ad 3, a. 4 ad 4. Bernard., In Cant. s. 86, 1 2. Rainer. a Pisis, Pantheologia v. verecundia c. 4 (Lugduni 1655 III 718). Drexelius, Opusc. 13. rosa virtut. 2, 12 (Opp. Francof. 1680 I 1333 ff).

bach die Scham ein festes Schloß um alle Sitten[1]. Solange es ungebrochen steht, wird die Tugend kaum einem Sturm unterliegen. Unsere Voreltern wußten auch, daß die Züchtigkeit und Sittsamkeit nicht in äußerlicher Verstellung besteht. Dennoch gebrauchten sie gern das weise Wort: Die Scham ist in den Augen[2], und sagten:

Welch Weib die Augen werfen will
Bald über sich, bald tief zu Tal,
Darunter auch viel lächelt still,
Die baut auch nicht der Zücht' Saal.
Ich fürcht', daß sie bei solchem Mut,
Kommt über sie Gelegenheit,
Nach ihrem freien Wesen tut[3].

7. Aber noch mehr. Die Beachtung der Kleinigkeiten ist an und für sich schon eine hohe Tugend.

Worin liegt es begründet, daß sich viele so schwer in die Berücksichtigung und so leicht in die Mißachtung der Kleinigkeiten finden? Würde die Welt diesen Dingen größere Aufmerksamkeit und Ehre erweisen, so hätte deren Übung mehr Anziehungskraft. Nun ist die Treue im Kleinen etwas, was zwar allgemein gefällt, jedoch selten Anerkennung erlangt. Der Mensch aber müßte sich wenig kennen, der nicht wüßte, wie sehr er bei jedem Werk an sich denkt, wenn er sich gleich gebärdet, als wäre dem nicht so, ja wenn er es nicht einmal vor sich selber gestehen will. Es ist gerade, als ob wir mit unsern guten Handlungen in den Augen der Mitmenschen groß, in unsern eigenen heilig werden, kurz, als ob wir mit der Tugend unsern Stolz füttern möchten.

Diesem schlimmen Zug unseres Herzens begegnet am besten die Achtsamkeit auf das Kleinste. Je weniger wir hoffen

[1] Parzival 3, 5 (Bartsch 1, 65).
[2] Sailer, Weisheit auf der Gasse (G. W. Graz 1819 XX 1, 85).
[3] Die Winsbekin 8, 4 ff.

dürfen, dafür Lob und Dank zu ernten, je öfter wir uns dabei selbst auf Mißkennung gefaßt machen müssen, desto selbstloser, desto reiner wird unsere Tugend.

Eine Frau von Stand zum Beispiel wird manchen Tadel erfahren, wenn sie mit Besuchen karg ist und sich der Teilnahme an Vergnügungen entschlägt. Man wird sie stolz, unzugänglich, ohne Lebensart nennen. Daß sie wenig Zeit dazu erübrigt, weil sie die Sorge für ihre Juwelen, ich meine ihre Kinder, nicht Fremden überlassen will, weil sie ihre Ehre darein setzt, zu sein, was sie heißt, die Frau des Hauses, das würdigt man nicht oder hält es jedenfalls für unwürdig ihrer Stellung. Darum bedarf sie einer hohen sittlichen Kraft, um so zu handeln; darum sind die unscheinbaren, ja kleinlichen Geschäfte, denen sie sich hierbei unterzieht, etwas weit Größeres, als wenn sie eine gefeierte Rolle in der öffentlichen Gesellschaft spielte. Denn hier vereinigt sich die Gewissenhaftigkeit, welche zu jedem guten Werk bereit macht[1], ob es nun groß oder klein, ob es geachtet oder mißdeutet sei, mit bescheidener Anspruchslosigkeit, welche bei Erfüllung der Pflicht nicht fragt, ob sie Würdigung oder Verkennung finde.

Aber ganz abgesehen von den äußeren Erschwerungen ist nicht zu leugnen, daß die Treue im Kleinen an und für sich schon ihre eigentümlichen Schwierigkeiten hat. Große Aufgaben tragen in sich selber etwas Anregendes. Dazu treten solche nur zu vereinzelten Malen an uns heran und lassen uns dann auf lange wieder in Ruhe. Die Kleinigkeiten hingegen fordern gerade um ihrer Winzigkeit willen unsere ganze Achtsamkeit, ohne daß sie unsere Eigenliebe durch das lohnende Gefühl, etwas Bedeutendes geleistet zu haben, für die geübte Selbstverleugnung entschädigen. Was ihnen aber an Größe mangelt, das ersetzen sie überreich durch ihre Menge, durch

[1] 2 Tim 2, 21.

die Zähigkeit, womit eine dieser Geduldpröben auf die andere folgt, und durch den Mangel an Interesse und durch das Einerlei, worin sie sich ganz besonders gefallen. Hier nicht zu ermüden, setzt unverdrossene Standhaftigkeit voraus, die um so mehr Anerkennung verdient, je seltener sie in Wirklichkeit ist.

Es verrät demnach einen nicht geringen Grad von Eifer für die Vervollkommnung, wenn sie einer gerade durch die Übung solcher Werke zu erreichen sucht, von denen jedes der Eigenliebe so große Opfer auferlegt. Ohne Zweifel ist es ein Zeichen von ernstlicher Liebe, wenn einer der Person oder der Sache, der er sein Herz gewidmet hat, in allem, dem Unbedeutendsten ebenso genau wie im Großen, zu gefallen sucht, und es beweist, daß er das der Liebe eigene Zartgefühl besitzt, wenn er nichts für klein ansieht, womit er der geliebten Person seine Liebe, seine Opferbereitwilligkeit und seinen Gehorsam kundgeben kann. Nur wer Gott fürchtet, der schlägt nichts für gering an[1], nur der Liebe ist kein Opfer zu schwer, nur jene Liebe, die stark ist wie der Tod und eifersüchtig wie die Grabeswelt, nur jene, die nimmer läßt, was sie einmal ergriffen hat, nur jene, deren Brand Ströme Wassers zu löschen nicht im stande sind, nur sie ist treu bis zum Kleinsten[2].

8. Hieraus ersehen wir, welch großer Verdienste wir uns berauben, wenn wir in anspruchsvoller Selbsttäuschung die Kleinigkeiten gering achten. Da sitzen wir, die Hände in den Schoß gelegt, das halbe Leben müßig und machen es den Kindern nach, die bei sich sprechen: Wenn ich einmal groß bin und ein vornehmer, reicher Herr, dann soll lieb Mütterlein gute Tage bei mir bekommen. Ruft aber inzwischen die Mutter den Träumer mitten aus seinen Plänen heraus und gibt ihm einen Auftrag, auf den er nicht gefaßt war, dann muß sie all ihr Ansehen aufbieten, bis er ihr nach der dritten Drohung

[1] Sir 7, 19. [2] Hl 8, 6 7.

sauertöpfischen Gesichtes folgt, und wenn es sich auch um eine wahre Kleinigkeit handelt. So bauen auch wir immer Luftschlösser mit den großen Taten, die wir in unserer Einbildung vollbringen. Aber die großen Taten kommen nicht oder doch nur sehr selten, und zu den kleinen, mit denen wir inzwischen hundertmal unsere Treue gegen Pflicht und Gewissen hätten zeigen können, will sich unsere Selbstgefälligkeit nicht herablassen. Schon ein edler Laiendichter des Mittelalters sagt zum Zeichen, daß die Menschen immer gleich sind, beim Anblick dieses Widerspruches:

Ich habe oft den Mann gesehen,
Der offen sich vermaß zu sprechen,
Er ließ' sich martern gern für Gott,
Und will nicht leisten sein Gebot,
Das ihm doch leicht zu tuen ist —
Wie der sich äfft zu aller Frist![1]

Wo ist hier der Ernst der Liebe, wo die Wahrheit unserer Beteuerungen? Sollten wir nicht vielmehr, wenn wir Gott wahrhaft lieben, gerade diesen geringfügigen Dingen eine besondere Sorgfalt zuwenden? Ersieht ja doch der Herr die Treue seines Dieners weit mehr aus den kleinen Dienstleistungen, die der Untergebene ohne Gefahr, aus der Stellung verjagt zu werden, auch unterlassen könnte, als aus den großen und schweren Verrichtungen, die er ihm streng unter Androhung der Dienstesentziehung aufgetragen hat.

Treibt uns aber weder Ehre noch Liebe, so sollte doch der Gedanke an unsern eigenen Vorteil die Gewissenhaftigkeit im Kleinen schärfen. Im gewöhnlichen Leben rechnet jeder, der auf ehrliche Weise ein Vermögen sammeln möchte, damit, daß es nur selten eine Gelegenheit gibt, großen Verdienst zu erwerben. Darum sagt er sich, daß er wenigstens keine vorübergehen lassen darf, die ihm eine kleine Ersparnis sichert. Im

[1] Thomasin von Zerclaere, Der welsche Gast 11689 ff.

sittlichen Leben jedoch glauben wir mit hohlen Reden von interessenloser Tugend und von genialen Werken groß und reich werden zu können und bringen nicht einmal eine Tat zu stande, die selbst Kinder leisten können und leisten. Aber es ist auch hier wie immer wahr: die Kinder dieser Welt sind in ihrer Art klüger als die Söhne des Lichts. Jene werden reich, diese lassen sich tausend herrliche Gelegenheiten zur Mehrung ihrer Verdienste entgehen.

9. Jeder möchte es zwar in seiner Art zu etwas Ganzem, zur Vollkommenheit bringen. Aber wodurch suchen wir das zu erreichen? Der eine durch den Ruhm eines gefeierten Gelehrten, der andere durch den eines gesuchten Arztes, diese durch den Namen einer angebeteten Schönheit, jene durch auffallende Tugend- und Gebetsübungen. Darin aber sind wir alle einig, daß wir uns durch Außergewöhnliches, durch Aufsehen erregende Weisen groß machen wollen.

Doch was nützt es dem Menschen, wenn die Zeitgenossen von seinem militärischen Ruhm, von seiner glänzenden Feder sprechen, und er vermag sich nicht zu beherrschen, so er einige Minuten auf Frühstück oder Zeitung warten muß, so er das Gesuchte nicht augenblicklich findet, so ihm eine Speise nicht ganz nach Geschmack bereitet ist, so er in der Arbeit gestört wird, so der Diener ein Fleckchen an der Uniform übersehen hat? Er mag ein großer Feldherr, ein gepriesener Schriftsteller sein, ein ganzer Mensch ist er nicht. Oder ist das Schönheit, wenn die Welt den Reiz der Züge bewundert, während eine Falte im Kleid, eine kleine Ungeschicklichkeit der Zofe, der Anblick einer fremden Schönheit hinreicht, um dieses Antlitz häßlich zu entstellen?

Nein, wo sich hinter glänzenden Eigenschaften und großen Taten ein Gemüt verbirgt, das wie ein willenloser Sklave den Leidenschaften preisgegeben ist, wo eben die hervorragenden Anlagen und Erfolge die kleinlichsten Schwächen

großziehen, da ist kein großer, da ist kein ganzer Mensch. Sicher findet man einen ganzen Menschen — und zu diesem sollen wir uns alle bilden — weit eher im Kreise derer, die still, gleichmäßig und gediegen ihre Pflicht im Kleinen tun, als unter jenen, die durch außerordentliche Leistungen groß werden möchten.

10. Wir stellen nicht in Abrede, daß großartige Dinge unter Umständen dazu beitragen, den Menschen hoch zu heben. Sein Leben im Dienste der Liebe oder der Pflicht, als Opfer der Keuschheit, zur Besiegelung seiner Glaubensüberzeugung hingeben ist sicher etwas Außerordentliches, weit über das Maß der gewöhnlichen Vollkommenheit erhaben. Aber wer wird auf solche *Großtaten* warten wollen? Wie wenigen ist es gegeben, durch ungewöhnliche Werke die Welt neu zu gestalten oder der Menschheit einen hervorragenden Dienst zu erweisen!

Was uns aber gewiß und was uns allen immer gegönnt ist, das sind jene Handlungen, die wir gerade um ihrer Alltäglichkeit und Leichtigkeit willen gering achten, an denen wir so wenig Befriedigung für unsere Eigenliebe entdecken.

Nun sind es aber gerade diese, die unsern persönlichen Wert schaffen und für unsere ganze Wirksamkeit die *Grundlage* bilden. Namentlich gehören hierher die Übungen der *Standespflichten*. Nie wird es einer zu einem ganzen Menschen bringen, wenn er nicht ein ganzer Erfüller dessen ist, was diese von ihm verlangen. Kann er sonst nichts leisten, so ist er doch ein gediegener Mann. Aber ganz wird auch der Große nur, wenn nichts fehlt, was ihm Beruf und Gehorsam auferlegen.

Die Aufforderungen zu außerordentlichen Dingen treten ohnehin so kräftig auf, daß sie den Menschen mehr mit sich fortreißen, als daß sie auf sein Eingreifen warten. Durch sie wird er fast *passiv* groß gemacht. Aber wenn er *aktiv* an

den regelmäßigen Teil seiner Pflicht gehen soll, dann zeigt sich seine Schwäche. Jeder findet eben mehr Befriedigung darin, einmal etwas Auffallendes zu tun, da es ihm gerade zusagt, und dann wieder im Faulbette der Gemächlichkeit auszuruhen, als mit Aufgebung aller eiteln Gedanken nur seinem Berufe zu leben. Jene geheimnisvolle Krankheit oder Lethargie, wie sich Lord Wolseley ausdrückt, die Napoleon nach jedem großen Aufschwung lahmlegte, war nur die allgemeine menschliche Schwäche, die es uns allen so schwer macht, die kleinen Pflichten und Lasten des täglichen Lebens in Geduld zu überwinden.

Dazu kommt noch ein weiteres, und diesen Punkt müssen wir ganz besonders hervorheben, um den modernen Götzendienst mit den Genies oder den Übermenschen, wie Nietzsche sagt, auf seinen wahren Wert zurückzuführen. Es gibt keinen Menschen, der nicht bereit wäre, eine ganz heldenmütige Tat zu vollbringen, wenn sich die Umstände gerade fügen. Wem aber fällt es ein, den *Wert* des Menschen nach solchen Ausnahmshandlungen zu messen? Auch im Leben der verabscheuungswürdigsten Verbrecher finden sich mitunter schöne, ja hochherzige Züge. Tiberius, Caligula, Nero, Domitian sind Beispiele dafür. Dennoch reicht dies nicht hin, um unser Urteil über sie günstiger zu stimmen. Denn wir legen nicht einzelne Dinge auf die Wagschale, sondern das *ganze Leben* und den ganzen Menschen. Diesen aber machen nicht die außerordentlichen, sondern die *alltäglichen* Dinge.

Einige vereinzelte, ja viele außergewöhnliche Handlungen sind also nicht hinreichend, um einen rechten Mann zu machen, wenn nicht das ganze Leben mit seinem gesamten Inhalt von Pflichterfüllungen und Opfern damit im Einklang steht. Und gerade je größere Fähigkeiten einer durch außerordentliche Taten verrät, um so mehr erwartet man, daß er sich auch im gewöhnlichen Leben seiner Gaben würdig erweise. Kleine

Mängel treten an einem hohen, glänzend beleuchteten Bildwerke viel störender hervor, und einige unerträgliche Mißtöne in einem sonst vortrefflich gelungenen Tonstücke reichen hin, den ganzen Eindruck zu zerstören.

Wo wir dagegen ein Leben finden, das in allen Lagen, in Glück und Prüfungen gleich opfer- und tatenvoll verfließt, ein Leben, das im großen wie im kleinen ein Bild des Ernstes, besonnener Treue und Genauigkeit aufweist, wo wir einen Menschen sehen, der jede Unternehmung mit bester Absicht, aus wahrem Pflichtgefühl, in voller Hingebung aufopfernder Liebe verrichtet, da empfinden wir den Eindruck eines ebenmäßigen, einheitlichen Ganzen, und wenn sich auch alles in den Schranken des Herkommens und der Ordnung bewegt. Ist dann noch überdies der Glanz einer oder der andern großen Tat darüber ausgebreitet, dann steigert sich unsere Befriedigung zur Bewunderung: wir fühlen, daß wir etwas Bedeutendes vor uns haben. Die Grundlage aber bilden selbst da, wo uns ein Leben als ein Bau von ungewöhnlicher Vollendung vor Augen tritt, nicht die glänzenden Handlungen, sondern die treulich berücksichtigten Kleinigkeiten, die Vollkommenheit des gewöhnlichen Wandels und der regelmäßigen Pflichterfüllung.

11. Nun freilich sind wir alle Menschen und werden es immerdar bleiben. Wer unter uns kann sagen: Mein Herz ist rein, ich bin frei von Fehlern?[1] Ohne alle Schwachheiten, ohne Unvorsichtigkeiten, in völlig gleichmäßiger, ungestörter Entwicklung wird wohl selten ein Mensch zu seiner Vollendung gelangen. Auch die größten, wahrhaft vollkommenen Menschen zeigen in ihrem sonst so lichten Leben dunkle Punkte und schwache Stunden. Paulus, der große Apostel, gesteht mit Seufzen, daß ihm der Stachel des Fleisches bittere Kämpfe

[1] Spr 20, 9.

verursacht, und die heiligen Altväter der Wüste machen kein Geheimnis aus ihren Versuchungen und Fehlern. Der hatte seine Lebtage lang mit der Ungeduld und jener mit seiner Zunge zu kämpfen; den besiegte nach jahrelangem Fasten die Eßlust und jenen andern trotz der Liebe zum Schweigen die Neigung, über fremde Fehler zu sprechen, und manchen brachte ein unbewachter Augenblick zu einem ernstlichen Falle.

Das bewegt uns, im Urteil über andere und in den Anforderungen, die wir an uns selber stellen, billig und menschlich zu sein. In diesem Sinne sagt der Weise: Treibe es mit der Gerechtigkeit nicht gar zu weit [1]. Das ist der Unterschied zwischen der stoischen und der christlichen Gerechtigkeit, daß jene, Unmögliches verlangend, nur die höchste Vollendung ohne allen Schatten als Vollkommenheit anerkennt, während uns diese um kleinerer Fehler, um einzelner Fälle willen noch lange nicht verdammt.

Trösten wir uns also: Fallen aus Übereilung, aus Schwäche und Unvorsichtigkeit kann nie ein Fehler sein, der uns von unserer Bestimmung abwendig macht. Und selbst ein Fall aus Nachlässigkeit macht noch nicht alles verloren. Fallen und alsobald wieder aufstehen, seine Schuld reuig, aber ohne Niedergeschlagenheit gestehen und in ihr einen Sporn erkennen zu neuem Eifer, das alles ist wahrhaft menschlich, menschlich in doppelter Weise. Denn in Schwachheit sind wir geboren, und in Schwachheit verfließt unser Leben. Wie aber die Hinfälligkeit, so ist auch die Besserungsfähigkeit dem menschlichen Wesen niemals abzusprechen. Darum tadeln wir keinen um eines Fehlers willen, solange er nur den Mut und die Hoffnung auf Besserung nicht preisgibt. Und wenn einer in der Erwartung, dafür etwas Besseres zu erreichen, selbst mit Wissen und Absicht das Kleinere vernachlässigt, so loben wir ihn sogar

[1] Prd 7, 17.

darum und muntern ihn auf, dieser vernünftigen Freiheit des Geistes treu zu bleiben.

Wir wollen also, daß jeder ohne Angst und ungezwungen, ohne Hast, in voller Ruhe seine Pflicht erfülle, so gut er sie versteht. Und hat er auch gefehlt, so darf er deshalb noch lange nicht das Vertrauen fahren lassen, seine Aufgabe doch noch zu erfüllen. Durch Treue bis zum Kleinsten herab läßt sich alles wieder verbessern. Nur das begehren wir, daß einer nie gegen seine klar erkannte Pflicht und gegen die Stimme seiner Überzeugung handle, und mag es auch nur eine Kleinigkeit sein, zu was ihn sein Gewissen mahnt.

Wenn solche Sittenlehre nicht billig und human ist, dann hat es nie eine solche gegeben. Sie ist aber zugleich, mit Stolz sagen wir das, die Sittenlehre, die das Evangelium lehrt, die alle Heiligen geübt haben. Und es ist überdies eine Sittenlehre, die jeder üben kann, eine Sittenlehre, die jeden zum Ziel der Vollkommenheit führt.

12. Die ganze Erde, so sehr der Mensch in seinem Wahn es auch versteht, sie zu verunstalten, ist doch ein bezaubernder Garten Gottes. Millionen von Gewächsen zieren sie und erheben unser Gemüt aufwärts zu Gott, dem Vater des Lichtes, zu dem sie mit unvertilgbarer Sehnsucht emporstreben. Aber keines von ihnen, das kleinste so wenig wie das größte, ist auf einmal geworden, was es ist. Niemand hat es wachsen sehen, obwohl es ohne Aufhören wuchs, größer und immer größer, bis es mit einem Male das Vollmaß der Reife erlangt hatte.

Das ist ein Bild des Menschen. Ob und wann und wie er es zu etwas Großem bringen, ob er stets in bescheidener Kleinheit verbleiben wird, das weiß er selber nicht. Daran liegt aber auch sehr wenig. Alles jedoch daran, daß er in seiner Art etwas Ganzes werde. Und das erreicht er am sichersten durch langsame, beharrliche Entwicklung in allen

Dingen, die ihm Beruf und Gewissen nahelegen, durch Starkmut im Großen, wo ihm solches möglich ist, durch Treue im Kleinen, zu welcher ihm jeder Ort und jede Stunde Gelegenheit bietet.

Das Himmelreich ist wie das Senfkörnlein. Das ist zwar der kleinste unter den Samen auf Erden. Ist es aber gesät, so wächst es und wird größer als alle Gewächse und treibt so große Zweige, daß die Vögel des Himmels unter seinem Schatten wohnen [1].

[1] Mt 4, 31 32.

Vierundzwanzigster Vortrag.

Der ganze Mensch.

1. Wir nahen dem Ende. Noch ein Schritt, und wir überschauen mit einem Blick alles das zu einem ganzen Bilde vereint, was wir bisher im einzelnen erwogen haben.

Mitunter legt sich nun aber auf den Bergsteiger gerade vor dem letzten Aufstieg Ermüdung und Entmutigung in dem Maße, daß er nahe daran ist, dem Gipfel, vor dem er bereits steht, zu entsagen, indem er sich einredet, er könne ihn nicht bewältigen und werde dort ohnehin nicht mehr sehen, als er bereits gesehen habe. So mag es einem, der uns bis hierher gefolgt ist, wohl auch auf unserem Weg ergehen.

Das ist alles schön, was wir da gehört haben, wird er uns zurufen. Aber läßt sich auch das alles verwirklichen, wovon ihr saget, daß es zu einem ganzen Menschen gehöre?

Die Alten haben oft genug gesagt, daß ihr Ideal des Weisen nicht in Wirklichkeit zu finden sei. Alle fünfhundert Jahre einmal, sagen sie, komme so einer zum Vorschein wie der Vogel Phönix[1], und dann sei er noch kein Ideal. Auch jene großen Männer, die Decius, Fabricius, Aristides, Cato, hätten nichts weniger als die wahre Weisheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit besessen, sondern nur ein mäßiges Bild davon[2], vermischt mit vielen Unvollkommenheiten[3]. Man dürfe sagen,

[1] Seneca, Ep. 42, 1. [2] Cicero, Off. 3, 4, 16.
[3] Plutarch., Profect. in virtut. 2.

der beste sei jener, der am wenigsten schlecht gewesen sei[1]. Wahrhaft vollkommene Menschen dürfe man unter ihnen nun einmal nicht suchen[2]. So die Alten.

Die neueren Philosophen aber unterlassen es lieber, man weiß nicht, soll man sagen klugheits- oder schandenhalber, die Frage überhaupt aufzuwerfen. Und ihr wollt es wirklich auf den Versuch ankommen lassen?

Nur mit tiefem Mitleid können wir dieses Geständnis der Mutlosigkeit vernehmen, mit um so größerem Mitleid, je weniger wir in Abrede stellen können, daß es sich auf Tatsachen stützt. Es ist wahr, wir haben uns davon oft genug überzeugt, daß vollkommene Tugenden und ganze Menschen im Altertum nicht wohl zu finden sind. Je länger man sich mit ihm beschäftigt, um so mehr lernt man an die bekannte Sage von den vier Weltaltern glauben. Einst in alten Tagen, so erzählen uns die Dichter, herrschte goldenes Leben auf der Erde. Von selber, ohne Strafe, übte jeder Treue und Recht. Weder Festung noch Heer bedurfte es, um den Frieden zu sichern. Das Schwert war unbekannt, die Felder trugen ihre Früchte unbebaut. Aber zu schön war diese Herrlichkeit, als daß sie lange hätte dauern sollen. Schnell und immer tiefer sank die Menschheit. Auf die goldene Urzeit folgte das silberne, auf dieses das eherne Geschlecht. Endlich brach das letzte, das eiserne Zeitalter herein, das Beilalter, das Schwertalter, die Windzeit, die Wolfszeit, wie die deutsche Sage sich ausdrückt:

> Da schwanden die Eide, Wort und Schwüre,
> Alle festen Verträge, jüngst trefflich erdacht[3].

Habsucht und Betrug fuhren mit vollen Segeln an. Furchtbar wütete das Schwert und furchtbarer das Gold. Freunde

[1] Seneca, Tranquill. 7, 4.

[2] Hesiod., Op. 174 ff 195 ff (Lehrs.). Ovid., Metamorph. 1, 89—150.

[3] Völuspâ 46 30.

waren nicht mehr sicher vor den Freunden, unter Brüdern und Gatten ward die Treue ungewiß. Niedergeworfen lag die Frömmigkeit und Liebe zu Boden. Zuletzt verließ auch die Sternenjungfrau, die Hüterin der Gerechtigkeit, die vom Blute dampfende Erde. Fortan blieb sie von dieser Welt verbannt. Unter Menschen, die Gerechtigkeit an sich selbst fürchteten und an andern haßten, war kein Platz für sie. Ein einziger erwarb sich noch im ganzen Altertum den Namen des Gerechten, Aristides. Dafür ächteten ihn seine Mitbürger. Einer, der ihn so wenig kannte wie die Kunst des Schreibens, bat ihn, statt seiner den Namen Aristides auf die Ächtungstafel zu schreiben. Auf dessen Frage, was er doch gegen den Mann auf dem Herzen habe, gab er zur Antwort: Nichts; nur sein Beiname „der Gerechte" ist mir verhaßt [1]. Gerade wie die Bösen in Ägypten sprachen: Laßt uns den Gerechten wegräumen, denn er ist unsern Werken entgegen und bringt uns in übeln Ruf [2].

Wäre es so geblieben, wir fänden es begreiflich, wenn die Menschen an vollkommener Tugend und wahrer Gerechtigkeit verzweifelten. Es wundert uns auch nicht, daß noch heute die an keine glauben, die nichts kennen als die Welt außer Christus.

Aber wir haben bereits gesehen, daß, wenn auch sonst nie ein ganzer Mensch zu finden wäre, wenigstens in Christus einer erstand. Er war der, von dem die heidnischen Dichter wie die Seher des heiligen Volkes verkündigt hatten, daß in ihm das goldene Zeitalter wieder aufleben, daß mit ihm die verbannte Jungfrau wiederkehren werde [3].

Aber nicht bloß in seiner allerheiligsten Person kam die Gerechtigkeit zurück, sondern sie kehrte auch durch ihn wieder ein in die entweihten Hütten der Menschen. Durch ihn, sagt

---

[1] Plutarch., Aristides 7, 9 10. [2] Weish 2, 12.
[3] Virgil., Eclog. 4, 6.

der Prophet, wird die Ungerechtigkeit ausgetilgt, wird ewige Gerechtigkeit gebracht werden[1]. Das war der Hauptzweck, warum er auf Erden erschien. Wie er den Inhalt seines eigenen Wandels in die Worte zusammenfaßte: Es ziemt sich für uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen[2], so munterte er auch mit milden und doch begeisternden Worten alle auf, ihm in diesem Streben zu folgen. Selig, sprach er, die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten, sie sollen gesättigt werden[3].

Mut also und neue Anstrengung, die letzte! Wir müssen den Gipfel der Gerechtigkeit erklimmen, und wir können es. Das meiste ist bereits überwunden. Was uns noch übrig bleibt, wird auch überwindlich sein.

2. Wir haben bis hierher des langen im einzelnen erörtert, was uns die Vernunft und was im Einklang mit ihr die Lehre des Christentums vorschreibt, wenn wir unsere menschliche Vollkommenheit erreichen wollen. Von der eigentümlichen Aufgabe, die das Christentum dem Menschen stellt, war keine Rede, sie wird später erörtert werden. Nur das wollten wir uns klar machen, daß die natürliche Befähigung und Bestimmung des Menschen im Christentum nicht bloß nicht verkümmert, sondern vielmehr gerade von ihm deutlich erkannt und von ihm allein ernstlich und ganz zur Anerkennung gebracht wird.

Wir haben zu dem Behuf einen weiten Weg zurückgelegt, und wir könnten davon noch lange sprechen, ohne doch ans Ende zu kommen. Was würde es aber auch fruchten, alle möglichen Tugenden und Pflichten aufzuzählen? Schließlich würde sich Entmutigung einstellen und die Frage auf die Lippen drängen: Wer kann da sein Heil finden?[4]

Lassen wir also das bisher Ausgeführte genügen und fassen wir lieber alles, was wir bis jetzt gesagt haben und was wir

---

[1] Dan 9, 24. [2] Mt 3, 15. [3] Ebd. 5, 6. [4] Ebd. 19, 25.

noch sagen könnten, in ein Wort zusammen. Über dieses Wort kommen wir nie hinaus, ob wir uns auch in unendliche Erörterungen verlieren, ob wir auch bei den Philosophen den erhabensten Unterricht über die natürliche Vollkommenheit nehmen würden. Zum Glück lehrt es eine Tugend, die, obwohl unscheinbar, doch hinreicht, um uns zu ganzen Menschen zu machen, eine Tugend, die zu erfüllen allen möglich ist. Dieses Wort heißt: Gerechtigkeit.

Selbst den heiligsten Männern weiß die Schrift kein schöneres Lob zu geben als das, welches die Ehre dieser Tugend verkündet. Abel der Gerechte[1], Noe der Gerechte[2], Job der Gerechte[3], Joseph der Gerechte[4]; mit diesem kurzen Beinamen glaubt der Geist Gottes alles gesagt zu haben, was zum Preis eines vollkommenen Mannes gesagt werden kann. Sogar den Stifter und Vollender unseres Glaubens[5], den Urheber des Lebens[6] und des Heiles für alle[7], vermeint der Jünger, der sich adlergleich zu den Geheimnissen des Lebens erschwungen hat, selbst Christus glaubt Johannes nicht bezeichnender preisen zu können als mit dem Ausdruck: Jesus Christus der Gerechte[8].

In diesem Wort haben wir den Inbegriff aller natürlichen Tugend. Wie man dem Christen sagt: Liebe, und du bist ein rechter Christ! so schärft man dem Menschen ein: Übe Gerechtigkeit, und du bist ein ganzer, ein vollkommener Mensch!

3. Keine unter allen Tugenden ist auch so selbstverständlich, keine so menschlich wie die Gerechtigkeit.

Was ist die rechte Mitte, was die Treue im Kleinen, was die Einhaltung der Ordnung in den Pflichten, was anders als Gerechtigkeit? Wo wahre Gerechtigkeit, da erhält Gott seine

---

[1] Ebd. 23, 35. [2] Gn 6, 9. Sir 44, 17. [3] Jb 1, 1.
[4] Mt 1, 19. [5] Hebr 12, 2. [6] Apg 3, 15.
[7] Hebr 2, 10. [8] 1 Jo 2, 1.

Rechte und die Menschheit ebenfalls, da haftet an der Erfüllung der Pflichten im Innern wie nach außen, in Haus und Staat und Gesellschaft kein Flecken. Gerechtigkeit ist Treue gegen das Gewissen und gegen die Stimme der Vernunft. Gerechtigkeit setzt Kopf und Herz und Willen zueinander ins rechte Verhältnis. Gerechtigkeit fürchtet nicht den Ernst des Kampfes für eine große Sache, Gerechtigkeit geht keinem Opfer, keiner Überwindung, keiner Selbstverleugnung aus dem Weg, Gerechtigkeit ist über alle Halbheit erhaben.

Gerechtigkeit ist das entscheidende Merkmal, wodurch sich die Kinder Gottes und die Söhne der Bosheit unterscheiden[1]. Gerechtigkeit befreit vom Tod[2] und ebnet den Weg[3]. Wer die Fülle der Gerechtigkeit besitzt, der besitzt die Tugend[4]. Gerechtigkeit ist die königliche Hochstraße, die zum Leben führt[5]. Gerechtigkeit erhöht die Völker[6] und stützt die Throne der Fürsten[7], ihr Werk ist Friede, ihre Frucht Ruhe und Sicherheit auf ewig[8].

Aus der Gerechtigkeit erwachsen die übrigen Tugenden alle[9]. Wer von sich sagen kann, daß er Gerechtigkeit besitze, der darf behaupten, daß er in die Tugend wie in ein Kleid gehüllt ist, das ihn von allen Seiten deckt und schützt[10].

Mit Recht wird ihr deshalb die Ehre erwiesen, daß ihr Name für den Inbegriff sämtlicher Tugenden gilt[11].

4. So einleuchtend indes das alles ist und so einfach es klingt, so ist es doch nicht ohne Schwierigkeit zu verwirklichen.

---

[1] 1 Jo 3, 10. [2] Spr 10, 2. [3] Ebd. 11, 5.
[4] Ebd. 15, 5. [5] Ebd. 12, 28. [6] Ebd. 14, 34.
[7] Ebd. 16, 12. [8] Is 32, 17.
[9] Greg. Mag., Mor. 19, 38.
[10] Ebd. 19, 32 zu Job 29, 14.
[11] Aristot., Ethica 5, 1. Chrysost., In Matth. hom. 16, 4. Lactant., Instit. 5, 5 14. Theodor. Edess., Schol. 14 in Ioa. Climac. scal. 26. Thomas 2, 2, q. 58, a. 6; vgl. q. 184, a. 3. Ludov. Granat., Dux pecc. p. 2, l. 2, c. 12.

Gott, dessen Werke vollkommen sind[1], hat alles zu seiner Vollkommenheit geführt, soweit es von ihm allein abhing. Bei jeder Schöpfung seines Mundes sprach er, daß es gut sei. Nur bei jenem Werk, woran er selbst Hand angelegt, dem er sein eigenes Ebenbild eingehaucht hatte, unterließ er dieses Wort. Obwohl die Meistertat Gottes unter den irdischen Geschöpfen, war der Mensch dennoch nicht ganz, nicht vollkommen.

Weder die Geschenke der Natur noch selbst die Gnade erhält der Mensch ohne weiteres in ihrer ganzen Vollendung. Er soll sie selber gebrauchen, vermehren und zur Vollkommenheit ausbilden. Gott hat ihm das ehrenvolle Vertrauen erwiesen, daß er sich nicht bloß dankbar als Werk seines Schöpfers zu erkennen braucht, sondern daß er sein eigenes Werk werden darf. Wie alles, was Gott gemacht, so ist auch der Mensch aus dessen Hand *recht* hervorgegangen[2]. *Gerecht aber soll er durch eigene Arbeit werden.*

In dieser Pflicht ist der *natürliche Zweck* seines Lebens ausgesprochen. Gerechtigkeit macht den Menschen wie Liebe den Christen. Liebe übt der Christ als Christ, Gerechtigkeit als Mensch. Übt er also nicht Gerechtigkeit, so ist er auch kein Christ. Denn ohne Mensch zu sein ist einer nicht Christ, und ohne Gerechtigkeit zu üben wird einer nicht Mensch.

5. Will aber der Mensch gerecht werden, so muß er vor allem gerecht gegen den sein, der ihn so sehr ausgezeichnet hat.

Von Gerechtigkeit reden und dabei nicht vor allem sagen wollen, daß sie uns auferlegt, unsere *Pflichten gegen Gott* zu erfüllen, heißt die Sonne ohne Licht, das Feuer ohne Wärme denken. Wer unter rein menschlicher Tugend eine solche versteht, die sich von Gott losgelöst hat, der ist ebenso ungerecht gegen Gott wie gegen die Tugend. Ohne Grundlage, ohne Zielpunkt

[1] Dt 32, 4. [2] Prv 7, 30.

gibt es keine wahre, also überhaupt keine menschliche Tugend Der Grund wie das Ziel des menschlichen Daseins ist aber Gott. Wie ein Ding geworden ist, so muß es sich entwickeln, denn die Vollendung findet es nur in Gemäßheit seines Ursprunges. Der Mensch, geworden durch Gott, kann sich also nur vollenden in Verbindung mit seinem Schöpfer. Reißt er sich von der Quelle los, aus der seine Natur geflossen ist, und vergißt er seiner Pflicht gegen den, von dem er das Sein hat, dann hat er zum voraus auf die Aussicht, ja auf den Willen verzichtet, es zu einem ganzen Menschen zu bringen[1]. Denn wer aus den Werken den Meister nicht erkennt, wer sich von der Schönheit der Dinge so einnehmen läßt, daß er nicht begreift, wie der Schöpfer der Schönheit noch weit schöner sein muß, der verdient den Tadel eines Toren[2]. Noch mehr freilich der, welcher Gott zwar erkennt, ihn aber nicht als Gott verherrlicht noch sich ihm dankbar erweist[3]. Gott aber *erkennen* als unsern Schöpfer und Herrn und nach dieser Erkenntnis *leben*, das allein ist vollendete *Gerechtigkeit*[4].

In dieser Gerechtigkeit wider Gott finden wir zugleich unsere *eigene Vollendung*. Gott dienen ist unsere Freiheit[5]. Der Urheber der Freiheit zwingt niemand zu seinem Dienst, er will keine Sklaven. Er will Freie, er will Kinder, die sich freuen, ihrem Wohltäter und Vater Freude bereiten zu können[6]. Als Freie, nicht aus düsterem Zwang, sondern mit Freuden einem solchen Herrn Dienste zu tun, ist aber keine Last, sondern Ehre[7]. Welch unehrenhafte Entwürdigung bringt oft der Dienst in der Welt mit sich! Wann aber hat Gott je von

---

[1] Vgl. Lactant., Inst. 5, 14. [2] Weish 13, 1 3.
[3] Röm 1, 21. [4] Weish 15, 3.
[5] Seneca, Vita beata 15, 7. Paulin., Ep. 8, 3 (Migne, Lat. 61, 183 b; Aug., Ep. 32, 4 II 60 g).
[6] Augustin., Ps. 99, 7. Bernard., Cant. 81, 9.
[7] Bernard., Ep. 412, 1.

einem Menschen nur halb so Schweres und Erniedrigendes verlangt, wie die Welt so oft begehrt?

Denn niemals Gott ein Ding gebeut,
Das nicht mit Ehren wohl geschieht[1].

Ja wahrhaftig, mit Ehren. Ein alter Spruch sagt: Gott dienen heißt so viel wie herrschen. Schon Philo, der halbheidnische Jude, hat das gesagt[2]. Noch mehr gilt das für uns, die wir in Gott unsern Vater erkennen[3]. Es bedarf nichts, als daß wir ihm als Kinder treu ergeben sind, und wir nehmen an allem teil, was sein ist. Erfüllen wir die Gerechtigkeit, die wir ihm schuldig sind, so haben wir die sicherste Bürgschaft dafür, daß auch er gegen uns Gerechtigkeit, ja daß er mehr als bloß Gerechtigkeit, daß er Liebe und Freigebigkeit gegen uns üben werde.

Wie können wir also zweifeln, daß wir auf diesem Weg am sichersten zu unserem eigenen Vorteil kommen? Gott ist es keine Schande, wenn wir ihn vernachlässigen, wohl aber uns. Nicht ihn ehrt unser Dienst, nur uns. Er bedarf unser nicht, wir bedürfen seiner. Er verliert nichts, wenn wir alles verlieren; wir sind verloren, wenn wir ihn verlieren. Er gewinnt nichts durch unsern Dienst, wir gewinnen ihn und mit ihm alles, was sein ist, vor allem uns selber, wenn wir ihn gewinnen.

Der Dienst selber endlich, den wir Gott erweisen, ist derart, daß er uns über unsere Armseligkeit erheben und zu besseren Menschen machen muß. Den Allerhöchsten als sein Ziel ver-

---

[1] Thomasin von Zerclaere, Der welsche Gast 7901 f.

[2] Philo, Cherub. 31.

[3] Ambros., Iacob. 1, 3 11; Ps. 118, 3, 6; Exh. Virg. 1, 3; Ep. 77, 3. Augustin., De quantitate animae 34, 78. (Augustin.) Medit. 32, 1. Bernard., In ob. Humb. 2. Petr. Dam. S. 58 (II 148 b). Dionys. Carthus., In Apocal. 5, 10. Vgl. Iustiniani, In Epistol. S. Pauli I 73. Novarini, Adagia I, p. 135, n. 402 403; II, p. 312, n. 1290; p. 314, n. 1298.

folgen, dem Besten, dem Reinsten ähnlich zu werden streben, bei dem Weisesten die Wahrheit suchen — kann unsere Niedrigkeit etwas Ehrenvolleres, unsere Schwäche größere Ermutigung, unser Wissensdrang höhere Befriedigung verlangen? Durch den Gehorsam des Allmächtigen Liebling werden, dem Liebenswürdigsten seine Liebe schenken dürfen mit der Gewißheit, von seiner Seite Erwiderung zu finden, ist das nicht eine Gunst, die wir auf Erden selbst unter unsersgleichen nach so vielen schmerzlichen Enttäuschungen kaum zu hoffen wagen?

Fürwahr, wer der Gerechtigkeit gegen Gott entsagt, der weiß nicht, welcher Güter er sich beraubt. Nur so viel kann er leicht ermessen, daß er seine Vervollkommnung nicht erreicht.

6. Nicht anders verhält es sich mit der Übung der Gerechtigkeit gegen den Mitmenschen. Das ist eine weitere Aufgabe, welche die Gerechtigkeit mit sich bringt. Sie steht allerdings der Pflicht nach, gegen uns selber gerecht zu werden. Dennoch nennen wir sie hier an zweiter Stelle, weil es uns darauf ankommt, einerseits hervorzuheben, daß es falsch ist, wenn man dem Christen selbstsüchtige Abschließung von der Welt zur Last legt, anderseits, daß wir nicht bloß nichts verlieren, wenn wir uns in gerechter Weise Gott und der Welt außer uns widmen, daß wir vielmehr durch die rechte Übung der Gerechtigkeit nach außen zuletzt wieder auf uns selber zurückgeführt werden und uns selbst am besten dienen.

Nie war es nötiger, diesen Satz immer wieder zu predigen, als in dieser Zeit der Selbstsucht und der sozialen Zersplitterung, in der nicht bloß die Gesellschaft durch den Mangel an Gerechtigkeit, sondern auch die Charaktere und die Individuen selber durch die Flucht vor Opfer und Hingebung so großen Schaden gelitten haben.

Angesichts dieser traurigen Tatsache kann man nicht laut genug predigen, daß sich der einzelne nur selber in seinen irdischen Bedürfnissen und noch mehr in seinem sittlichen Leben

fördert, wenn er die Gerechtigkeit gegen die Gesellschaft erfüllt. Anscheinend geben wir etwas daran, wenn wir unsere Freiheit oder unsere Rechte im Dienst des Nächsten beschränken, in Wahrheit aber gewinnen wir nicht weniger als er.

Wir blicken gar zu häufig nur auf das bißchen Mühe, das uns ein gutes Werk kostet, und beachten nicht, daß wir oft weit weniger eine Pflicht erfüllen als unsern Vorteil fördern. Allerdings wäre es Lohndienerei und niedrige Tugend, wollten wir nur darum gerecht sein, weil wir davon Entgelt erhoffen. Wenn ihr bloß die liebet, heißt es, die euch lieben, was werdet ihr da für einen Nutzen haben? Und wenn ihr eure Brüder grüßet, was tut ihr da Besonderes? Tun das nicht auch die Heiden?[1] Wenn du ein Mahl gibst, so lade nicht deine Freunde, damit sie nicht etwa auch dich wieder einladen und du den Entgelt bereits habest. Lade vielmehr die Armen, und selig wirst du sein, wenn sie es dir nicht erwidern können, denn dann wird es dir bei der Auferstehung der Gerechten vergolten werden[2]. Aber wenn wir auch das Gute nicht darum tun, damit andere es uns sofort ersetzen, so sollen wir uns doch hüten, von unsern Werken zu denken, als hätten wir dem Nächsten mit ihnen so viel preisgegeben. In Wirklichkeit haben wir oft mehr *uns* genützt als *ihm*.

Welch nennenswerten Vorteil hat doch zum Beispiel der Mitmensch davon, daß ich eine kleine Ungerechtigkeit gegen ihn ersetze, daß ich ein böses Wort oder ein unfreundliches Benehmen gutmache? Weitaus größer ist mein eigener Nutzen, denn ich stelle in mir die zerstörte Tugend der Gerechtigkeit wieder her oder fördere die gestörte durch diese kleine Überwindung um ein großes. Die Mildtätigkeit gegen einen Armen, und mag auch ihre Leistung im Verhältnis zu meinem Vermögen kaum der Rede wert gewesen sein, hat mein Gemüt

[1] Mt 5, 47 48. [2] Lk 14, 12—14.

zarter, ein tröstendes Wort mein Herz milder, ein kleines Opfer für das Wohl der Gemeinschaft meine Seelenkraft stärker, meinen Geist freier, mein Herz weiter gemacht. Und so ist kein Opfer für andere dermaßen unbedeutend, daß es nicht irgend eine Seite unseres Seelenlebens veredelte.

Je mehr also der Mensch für seine Person ein beschränktes Wesen ist, je schmerzlicher er es empfindet, wie klein seine Fähigkeiten sind, desto mehr muß er darin einen Antrieb erblicken, daß er den Verpflichtungen gegen seinesgleichen freudiger nachkomme. Denn wie er seine eigenen Gaben nicht bloß zu seinem Vorteil, sondern auch dazu empfangen hat, um sie andern zur Verfügung zu stellen, so werden sie eben hierdurch, daß er sie andern zu gute kommen läßt, in ihm selbst gekräftigt.

Und wenn er umgekehrt vom Nächsten als Gegenleistung Dienste in Anspruch nehmen muß, so liegt auch darin eine schöne Übung der Gerechtigkeit, die bescheidene Anerkennung persönlicher Mangelhaftigkeit und die Annäherung an den Nächsten, dem er Gelegenheit gibt, seine Pflicht zu tun und so selber den Segen der Menschenfreundlichkeit zu verdienen.

Somit ist Liebe, Mitteilung, Geselligkeit, belehren und sich belehren lassen, das Ausgleichen der gegenseitigen Vorzüge, kurz, die ganze Menge der einzelnen Tugenden, die wir mit dem Namen Gerechtigkeit wider den Mitmenschen begreifen, eines der menschlichsten Mittel zur eigenen Vervollkommnung, dessen kein Mensch entbehren kann. Keiner lebt sich selbst. Als Glied eines großen Ganzen kann jeder einzelne auch nur im Dienste des Ganzen seinen Zweck erfüllen.

Dieser herrliche Satz ist die Quelle für alle unsere sozialen Aufgaben und der Schlüssel zur Lösung der sozialen Frage.

7. Unsere Gerechtigkeit soll aber nicht bloß die eines Untergebenen gegen seinen Herrn oder die von gleich zu gleich, sondern sie soll auch die eines Herrschers sein. Denn jeder

ist zum König geboren, und ein weites, vielgegliedertes Reich soll er seiner Gewalt untertänig machen.

Darum verlangt die Pflicht der Gerechtigkeit nach außen daß wir nicht bloß unsern Ebenmenschen dienen, sondern daß wir auch die ganze Welt, soweit sie uns unterworfen ist, mit überlegener Macht regieren. Hier jedem Ding je nach seinem Wert und seiner Bedeutung Gerechtigkeit angedeihen zu lassen, ist wahrhaftig keine unbedeutende Aufgabe.

Die Zeit ist kurz und die Gestalt dieser Welt vergänglich. Jeder muß durch dieses Irdische also hindurchgehen, daß er von der kostbaren Frist, die ihm gegönnt ist, nichts unnötig verliere. Wer die Dinge dieser Welt benutzt, der muß sich sorglich hüten, sich mit ihnen zu beschweren[1]. Er soll sie gebrauchen als untergeordnete Mittel, die ihm die Erreichung des Zieles erleichtern müssen. Er muß sie beherrschen und darf sich nicht von ihnen beherrschen lassen.

Nur der hat den wahren Geist der Gerechtigkeit, der sich von allen äußerlichen Verhältnissen, wenn auch nicht unabhängig, so doch unbehindert zu erhalten versteht. Darum heißt es: Bist du als Knecht berufen, so laß dich das nicht kümmern[2]. Ist dir von den Gütern dieser Welt ein reicher Anteil beschert, so hüte dich, auf den unsichern Reichtum dein Vertrauen zu setzen[3]. Das ist der Geist des Freigeborenen, das ist fürstlicher Sinn, den weder Glück noch Drangsal und keine äußerliche Lage erniedrigt. Ich weiß, sagt ein Fürst dieser Schule, ich weiß mich in Demütigungen, ich weiß mich auch in Überfluß zu schicken, ich verstehe mich zu sättigen und ebenso Hunger zu leiden[4]. Von allen Seiten leiden wir Trübsal, doch wir lassen uns nicht erdrücken. Man wirft uns zu Boden, wird uns aber nicht ersticken[5]. Man flucht uns, wir segnen;

[1] 1 Kor 7, 29—31. [2] Ebd. 7, 21. [3] 1 Tim 6, 17.
[4] Phil 4, 12. [5] 2 Kor 4, 8 9.

man verfolgt uns, wir dulden[1]. Niemand geben wir Anstoß, sondern in allen Dingen erweisen wir uns als Diener Gottes durch Geduld, durch Reinheit, durch Freundlichkeit, mit den Waffen der Gerechtigkeit nach rechts und nach links, in Ehre und Schmach, dem Scheine nach sterbend, und siehe, wir leben, anscheinend betrübt, in Wahrheit stets fröhlich, wie Arme, und doch viele bereichernd, gleich solchen, die nichts haben, und dennoch besitzen wir alles[2].

Das ist jene Gerechtigkeit, die wir der niederen Welt schulden, weil diese von Rechts wegen unter unsere Füße gehört.

8. Um aber sagen zu können, daß wir alles besitzen, müssen wir vor allem uns selber beherrschen. Damit haben wir nun aber erst — wer sollte das glauben? — den schwierigsten Teil unserer sittlichen Aufgabe berührt, nämlich die Gerechtigkeit gegen uns selber.

Es ist zwar, wie jeder begreift, schreiende Ungleichheit, daß einer ein Cato nach außen, innen gegen seine Neigungen ein Heli sei. Gleichwohl ist das fast die Regel.

Wir begreifen auch ohne Mühe, woher es kommt, daß dieser Widerspruch so häufig auftritt. Es ist eben leichter, ein Führer der Blinden, ein Licht derer zu sein, die im Finstern wandeln, als sich selber in eigener Dunkelheit zu leuchten. Unsere innere Finsternis ist aber nicht derart, daß sie vor dem ersten Strahl der aufgehenden Sonne verschwände. Gleich den Nebeln des Winters kämpft sie hartnäckig mit dem Licht. Denn es ist nicht die natürliche Schwäche, die unserer Vollkommenheit im Wege steht. Mit dieser verlangt die Gerechtigkeit Nachsicht zu tragen, uns aber nicht von ihr besiegen zu lassen. In diesem Sinne heißt es ja: Geduld ist euch vonnöten[3]; stärket euch und lasset die Hände nicht sinken, dann

[1] 1 Kor 4, 12. [2] 2 Kor 6, 3—10.
[3] Hebr 10, 36.

wird eure Arbeit gelohnt werden[1]. Jedoch die eigentlichen Hindernisse drohen uns von den vernachlässigten sündhaften Leidenschaften, von Stolz, von der Hartnäckigkeit des Eigenwillens, von der Sinnlichkeit. Gegen diese drei Feinde gilt das Wort: Die Geißel fürs Pferd, der Zaum für den Esel, die Rute für den Rücken des Toren[2]. Das ist allerdings weder angenehm noch leicht, aber es ist sicher nicht mehr als gerecht.

Dann erst — und auch das ist eine Forderung der Gerechtigkeit — mögen wir andere lehren, was wir selber zuvor geübt haben, dann erst mögen wir versuchen fremde Angelegenheiten zu schlichten, wenn wir im eigenen Hause Ordnung geschafft haben. Wer gegen sich selber nicht gerecht ist, wie kann der andern Gerechtigkeit widerfahren lassen? Wer nicht selber feststeht, wie wird sich der mit den Dingen außer ihm einlassen, ohne darüber alle Haltung zu verlieren?

Nicht den Dingen also gehört der Mensch. Dem Menschen gehört die Welt. Der Mensch aber gehört bloß sich selber und Gott an. Gott aber, das vollkommene Maß aller Gerechtigkeit, findet der Mensch erst, wenn er gelernt hat, mit Ernst und Strenge Gerechtigkeit gegen sich selbst zu üben.

9. Hiermit haben wir kurz die verschiedenen Gebiete überblickt, deren Berücksichtigung uns das so einfache Wort Gerechtigkeit auferlegt. Fürwahr eine große Aufgabe. Hinabsteigen in die dunkeln Schachte seines Seelenlebens, sich hinaufschwingen bis zum Throne Gottes, ausgehen in alle Welt, in der so viele Ungerechtigkeit waltet, gegen jeden Menschen Recht üben, gegenüber jedem Ding die rechte Stellung finden, herrschen nach unten und dienen nach oben, helfen nach rechts und links, Frieden schaffen in sich selber, Gott geben, was Gott, dem Kaiser, was dem Kaiser gebührt, dem Beruf widmen, was er verlangt, die Pflicht vor allem erfüllen und doch dabei der

[1] 2 Chr 15, 7. [2] Spr 23, 3.

freien Liebe noch ihr Recht bewahren, dem Geist wie dem Leib und der Welt erweisen, was jedes erwarten darf, das Irdische unter die Füße treten, sich erheben über sich selber[1], niemand etwas schuldig bleiben als die nie genügend erwiesene Liebe[2], und die Frucht dieser mühevollen Arbeit nicht sich vorbehalten, sondern auf dem Rauchaltar eines gottgeweihten Herzens als reines Opfer zum Geber des Guten emporsenden — in der Tat, das ist ein Werk, das weiten Blick und hochherzigen Sinn von uns erfordert. Das alles umfaßt aber die Gerechtigkeit, die *Aufgabe des ganzen Menschen*.

10. Und diese reiche Fülle von Pflichten soll sich nun erst zu einem lebensvollen *Ganzen* aus einem Guß gestalten. Denn darauf, wir können es nicht nachdrücklich genug sagen, kommt alles an. Nicht die Menge einzelner Wahrheiten oder guter Taten gibt den Ausschlag, sondern der *innere Geist*, der allem sein einheitliches Gepräge aufdrückt.

Ganz nennen wir aber ein Ding, wenn ihm einerseits nichts fehlt, was zu seinem Wesen und Wirken gehört, und wenn anderseits alle Teile zu einer ebenmäßigen Einheit verbunden sind. Im strengsten Sinne des Wortes gebührt die Ehre dieses Beinamens freilich Gott allein. In ihm ist die unermeßliche Mannigfaltigkeit von Vollkommenheiten das nämliche, was seine Einheit, ja das gleiche, was seine Einfachheit ist. Seine Allmacht ist seine Weisheit, seine Weisheit sein Sein, das Sein ist sein Wesen. Kaum sind wir, die wir nichts als Zerklüftung um uns und Zwiespalt in uns wahrnehmen, fähig, uns eine Vorstellung von dieser Erhabenheit Gottes zu bilden. Denn je mehr Gott einen Menschen mit Gaben auszeichnet, um so zerrissener ist er gewöhnlich. An dem einen mangelt die Gerechtigkeit gegen Gott, an dem andern die gegen den Nächsten, und der dritte sucht seine Vollkommen-

[1] Klgl 3, 28. [2] Röm 13, 8.

heit in leeren Äußerlichkeiten. Und wo wir endlich einen sehen, der jede von ihm geforderte Gerechtigkeit erfüllt, da fehlt schließlich wieder das, was dem Ganzen den Zug der Schönheit und Gesundheit aufprägt, die Harmonie, die Ruhe, die Beständigkeit, mit einem Wort: die Einheit.

Die meisten Menschen tragen mehrere verschiedene Charaktere an sich, einen andern für das äußerliche, einen andern für das innerliche Leben, einen für das Irdische und wieder einen ganz fremdartigen für die Beziehungen zu Gott. Anders sind wir zu Hause, anders in der Öffentlichkeit, anders vor Fremden, anders vor uns.

Ein einheitlicher Charakter ist aber nur der, in dem alle Tätigkeit, die nach oben, die nach unten, die nach innen, die nach außen, zusammenstimmt.

Ein ganzer Charakter ist nur der, der Wort und Werk, der Gewissen und Wollen, der Denken und Reden, der innerliches Leben und äußerliches Wirken mit einem Gedanken beseelt, auf ein und dasselbe Ziel bezieht.

Ein gesunder Charakter ist nur der, der ohne Gewaltsamkeit und ohne Gewundenheit auf dies sein letztes Ziel losgeht; nur der, den das Glück nicht durch Übermütigkeit, das Unglück nicht durch Verzagtheit davon abwendig macht; nur der, der Maß, der Zeit, der Stellung, Pflicht und Fähigkeiten gerade dadurch zu ihrem Rechte kommen läßt, daß er sie dem höchsten Ziel unterordnet, nur der, der die Äußerlichkeit dem vollkommenen Innern anzupassen versteht.

Ein solch einheitlicher Charakter ist auch stark. Ihn beugt nichts, ihn schreckt nichts, ihn verweichlicht nichts. Er sucht nichts und fürchtet nichts. Jeder Zufall findet ihn ernst und gelassen, besonnen und sich selbst beherrschend, darum unerschütterlich. Eine dreifache Schnur, sagt der Weise, zerreißt nicht leicht[1].

[1] Prd 4, 12.

Hier aber haben wir einen Charakter, unabhängig von der Welt, in sich gesammelt, erhoben zu Gott, wie sollte dieser so schnell brechen?

Ein einheitlicher, ein gesunder, ein starker Charakter, mit einem Wort, ein ganzer Mensch erwächst also nur aus dem einheitlichen Streben nach dem einzig wahren Ziele des Menschen und aller seiner Handlungen. Vielerlei Ziele zersplittern, ein Gedanke, *ein Zweck macht die Einheit.*

Darum findet man so selten ganze Menschen, weil es so wenig einheitliche Menschen gibt. Einheitliche Menschen gibt es aber nur da, wo alles auf das *eine* Ziel des Menschen, auf Gott, bezogen wird. Hoffe niemand einen ganzen Menschen zu finden und selber einer zu werden als so, daß er in allem über alles *einzig Gottes Dienst* und Gottes Ehre sucht.

11. Das alles klingt so selbstverständlich und mutet uns so natürlich an, daß wir uns verwundern müßten, es so selten verwirklicht zu sehen, wüßten wir nicht, daß das Geheimnis der wahren Größe gerade die Einfachheit und Natürlichkeit ist.

Es klingt auch so nüchtern, um nicht zu sagen, so prosaisch, daß wir fast vermeinen, wir hätten zum Schluß etwas Erhabeneres über die Aufgabe des ganzen Menschen erwartet. Allein *auch die Prosa hat ihre Poesie.* Nicht die hochfliegenden, weitschweifigen Reden der Philosophen und Dichter machen ganze Menschen. Wie hohl müßte ein Menschendasein werden, das sich nach ihnen bilden wollte! Und wie leer ist oft in der Tat das Leben von Männern, die so schön zu sprechen und zu malen und zu musizieren verstehen! Was nützt es aber, große Worte und kleine Werke geleistet zu haben? Ist es nicht unwürdige Prosa, von herrlichen Taten zu singen und seine Pflichten darob zu versäumen? Das hat auch dem schottischen Dichter eingeleuchtet, als er sich nach langen Irrfahrten in das Reich der Träume entschloß:

Mein Reim soll nun zu Ende gehn,
Ich hab' es satt, das Versedrehn;
Für Weib und Kind am Amboß stehn,
In Pflicht und Amt die Hand zu heben,
Ist auch poetisch, rührend schön,
Ein volles Leben[1].

Würden alle, die in Kunst, in Wissenschaft und in öffentlicher Stellung von sich reden machen, darin die wahre Größe sehen, daß sie ihre Pflicht tun und sich bestreben, ihr Inneres in Ordnung zu bringen, dann gäbe es mehr Schönheit in der Welt. Schön ist doch nur ein ganzer Charakter. Wer aber treu und fest nach seinen Verhältnissen, nach seinen Kräften, nach seinem besten Wissen und Gewissen seine tägliche Pflicht erfüllt, der ist ein ganzer Mensch, ein schöner Charakter.

Und mehr kann von keinem begehrt werden. Es ist ja ohnehin das Höchste und das Schwerste, was einer leisten kann. Wir verlangen *nicht* von jedem die *höchste* Vollkommenheit, aber *echte* und *ganze*. Ganz ist das Kind und ganz ist der Mann, obwohl beide weit verschieden sind, denn jedes entspricht dem Begriffe seiner Art. Trotz mancher Schwächen anerkennen wir jeden als ganzen Charakter, der mit Ernst das, was er an sich mangelhaft erkennt, bessert, der nach Höherem strebt und der ohne Bedenken auszuüben bemüht ist, was ihm sein Gewissen als Pflicht vorhält[2]. Stirbt er mitten in diesem *Streben* hinweg, so sagen wir, daß er frühe vollendet viele Jahre voll gemacht hat[3]. Er hat nicht die höchstmögliche, aber er hat die Entwicklung erreicht, die ihm möglich war, und darum hat er etwas Ganzes zu stande gebracht. Mögen andere mit höheren Fähigkeiten in längerer Zeit unter günstigeren Umständen weiter gediehen sein: wenn

---

[1] *Burns*, Lieder und Balladen (deutsch von *Silbergleit*) 119.
[2] *Greg. Mag.*, Evang. h. 31, 8. *Bernard.*, Ep. 254, 2 4.
[3] Weish 4, 13.

sie alles erfüllt haben, so sind sie in ihrer Art nur, was jener in seiner, ganze Menschen, denn auch sie haben nur das Mögliche getan.

12. Und von diesem Ziel ist keiner ausgeschlossen. Nicht jeder kann ein großer Gelehrter, nicht jeder ein großer Staatsmann, nicht jeder ein großer Mann werden. Aber jeder kann etwas Höheres erreichen. Gelangt er dazu nicht, dann dürfte die ganze Welt seine Größe feiern, dennoch wäre sein Leben ein verfehltes Dasein. Ein großer Mann, der nicht zugleich ein ganzer Mensch ist, hat umsonst gelebt. Ein *ganzer Mensch*, und wenn auch die Welt von ihm nichts weiß, hat ein volles Leben geführt und Größeres gewirkt als die, von deren Taten die Geschichte erzählt. Es mag gering erscheinen, was er ist, genug, daß er ist, was er sein soll. Nicht um Schein, um Sein handelt es sich. Der Glanz wiegt nichts, nur das Gold hat Wert. Und sein Wert bleibt, auch wenn es nicht glänzt, und wenn niemand es erkennt.

Sage niemand, das sei zu einfach und zu schlicht. Was für alle ist, das kann nicht einfach genug sein. Was so schlicht ist, daß es jedem einleuchtet, das ist für alle. Darum ist der ganze Mensch, wie ihn das Christentum lehrt, *Pflicht* für jeden und jedem *erreichbar*.

Nochmals also: ein ganzer Mensch kann, ein ganzer Mensch muß jeder werden, ein Mensch, begeistert für das Erhabene und bereit zum Schwersten, ein Mensch, unerschütterlich in Pflicht und Beruf und genau im Kleinsten, ein Mensch, treu der Stimme des Gewissens, es mag Großes oder Geringfügiges befehlen und verbieten, ein Mensch, ungezwungen, einfach und natürlich, aufrichtig und wahr vor sich und vor andern, ein Mensch, gleich nach innen wie nach außen, vor Gott wie vor den Menschen, vor allem aber ein Mensch, der in der unerschütterlichen, tatkräftigen Hingabe an Gott, unsern Ursprung und unser Ziel, die Kraft findet, die alles Tun

und Lassen beseelt und zu einem einheitlichen Ganzen gestaltet. Ist einer aber das, so ist er ein Gerechter, ein Charakter, eine große Seele, ein ganzer Mensch.

13. Hier liegt das Ziel unserer menschlichen Entwicklung. Unbewußt schwebt es uns stets vor Augen. Sobald es uns klar gemacht worden ist, fühlen wir, daß es mit den Bedürfnissen unserer vernünftigen sittlichen Natur übereinstimmt.

Auf dieser Grundlage baut das Christentum weiter, sie sucht es vor allem zu vollenden, damit seine Schöpfungen in uns auf sicherem Boden ruhen. Darum gründet die Offenbarung ihren Unterricht auf die Worte: Fürchte Gott und halte seine Gebote, das macht den ganzen Menschen[1].

Nicht den Menschen rottet das Christentum aus, um den Christen darauf zu pflanzen, sondern auf Menschen rechnet es, um Christen aus ihnen zu machen, und wenn nicht auf ganze Menschen, so doch auf solche, die sich sagen, daß sie noch nicht echte Menschen sind, daß sie es aber wahrhaft werden wollen.

Wo Gottesfurcht und Streben nach Gott, dem letzten Ziel, wo Liebe zur Wahrheit und zur Gerechtigkeit fehlt, da ist alles umsonst. Nur auf dem Boden dieser Tugenden kann das christliche Leben Wurzel fassen. Wahrheit und Gerechtigkeit sind die einzigen Vorbedingungen, die das Christentum stellt, wenn es uns seinen Glauben mitteilen und sein Leben einflößen soll.

Wahrlich, da kann niemand sagen, daß es uns Unmögliches zumute. Was wahr und recht ist, das können wir aus uns selber herausfinden[2], und das Gesetz der Gerechtigkeit ist uns ins Herz geschrieben[3]. Aber wir müssen aufrichtige Liebe zur Wahrheit in uns haben, eine Liebe, die uns alles für die

---

[1] Prd 12, 13. Sir 2, 1.
[2] Lk 12, 57. [3] Röm 2, 15.

erkannte Wahrheit opfern läßt, Vorurteile, Leidenschaften, Gunst der Welt, sollen wir die Stimme der Wahrheit verstehen, die uns vom Himmel zu sich ruft. Und es muß Liebe zur Gerechtigkeit im vollen Sinne in uns sein, nach oben wie nach unten, nach innen wie nach außen, wenn wir die Kraft finden sollen, mit allem zu brechen, was dem Christentum im Wege steht, und alles zu erfüllen, was es von uns verlangt. *Gebt uns Leute, die nach nichts als nach Wahrheit und nach Gerechtigkeit streben, und die Welt fällt dem christlichen Glauben in die Arme!*

14. Daß dieses Ziel erreichbar ist, das ist uns nun gewiß. Daß es ohne Kämpfe und Mühe nicht erreicht wird, das ist ebenso gewiß. Ob es außerhalb des Christentums je einer erreicht hat, je einer erreichen kann, das brauchen wir wohl nicht mehr zu untersuchen. Daß das beste Urteil über alle die Fragen, die wir hier zu behandeln hatten, der abgeben kann, der sich ernstlich bestrebt, gerecht, ein ganzer Mensch zu werden, das ist abermals gewiß. Und daß einer *mit innerlicher Notwendigkeit getrieben wird, Christ zu werden, wenn er sich ernstlich bemüht, ein ganzer Mensch zu werden*, das ist ebenso unbestreitbar.

Mögen also die, denen es darum zu tun ist, über diese wichtigen Fragen ins reine zu kommen, nicht darüber disputieren oder spekulieren, sondern es auf die Probe ankommen lassen. Wir sind fest überzeugt, daß jeder, der sich ernstlich bemüht, ein ganzer Mensch zu werden, gleich der Samariterin sagen wird, er brauche nun nicht mehr zu glauben, daß in der christlichen Lehre allein das Heil ist. Wir sagen deshalb jedem vorerst nur das eine: Suche, ein ganzer Mensch zu werden. Du wirst sehen, daß das Weitere unvermeidlich kommt. Nur mußt du es versuchen mit ganzem Ernst und in der Tat. Mit Worten vergeudet man die Zeit. *Eines* allein führt zum Ziel: gehen, *handeln und ausdauern*.

Das ist der größte Ruhm der christlichen Lehre, daß nur der über sie ins klare kommt, der sie mit Ernst und Geduld im Werke vollbringt. Keiner zweifelt, daß sie aus Gott ist, keiner, der ihre übernatürlichen Gebote vollzieht. Keiner zweifelt, daß sie allein echte Humanität predigt, keiner, der sich mit aller Kraft bestrebt, nach ihrer Anleitung, an ihrer Hand zum ganzen Menschen zu werden.

Namen- und Sachregister.

A.

Abderrahman III. 573 f.
Aberglaube, alter 538 f; moderner 455 f.
Abfall vom Christentum schlimmer als Heidentum 54 316 453 f 525 f 532 f 560 566 590 595 599 ff.
Achilleus bei Lykomedes 793.
Actus hominis und a. humanus 243 f 521 f.
Affekte 217 f; im Herzen 254; s. Leidenschaften, Herz, Gemüt.
Affre, D. A. 469.
Agamemnon 366.
Agathyrser, eheliche Zustände 375.
Agnostizismus 12.
Ägypter, Unsterblichkeitslehre 75 97; Gottesverehrung 147; Totengericht 82; Mahle 550; Familienleben 341 375; Kinder 357; Geschwisterehe 375; Weihe der Gesetze 599; Härte 687.
Alba, Charakteristik 696 f.
Albigenser 280.
Alexander, Sittlichkeit 394; Größe 765 767; Glück 770; Al. und Darius 809.
Älian 333.
Almosen verworfen 453.
Aloysius, hl. 356 746 747.
Alred 446.
Altarssakrament 777.
Alten, die — verurteilen uns 54; waren nicht vollkommen 33 f 751 885 f; weniger unchristlich als viele Neuere 54 125 132 148 f 525 532 f 560 564 f 589 f 595 f 599 f; vorgegebene Glückseligkeit der A. 532 ff.
Altertum. a) Vergötterung des A. 192 194 532 544 551 f 558 f; Geringschätzung in der heutigen Bildung 148 f 533; im Protestantismus 623 ff 633; Hochschätzung in der Kirche 613 ff 633 ff. b) Wert (s. Heidentum) 156 ff 192 363 f 535 f 557 ff 559 ff. Wenig Vorarbeit 694 f, und doch Vorbereitung auf das Christentum 617 f. Bedauernswert 156 ff 752. Viel Wahres, aber nirgend etwas Ganzes 753. Strenges Urteil gerechtfertigt 160. c) Mensch im A. unbekannt 310. Menschenfeindlich 415; ohne Nächstenliebe 314 421 ff 428 432; ohne Achtung der Menschenwürde 447 ff. Inhumanität 415 ff. Härte 686 ff. Herzlosigkeit und Unnatur 389 ff. d) Frömmigkeit 590 ff; religiöse Weihe der Gesetze 598 und des öffentlichen Lebens 598; öffentliche Religion 73 597 f. Äußerlichkeit in Religion und Sitte 314 ff 318 ff 332; religiöser als die Gegenwart 148 f (s. die Alten). Innerliches Leben unbekannt 314 ff. Pharisäismus 318. Neid der Götter 420 538. Unsittlichkeit der Religionen 316 ff 322 ff. Tiersymbolik 682 ff. Niedrigkeit der religiösen Anschauungen, s. Götter

und Religionen; über Unsterblichkeit 75 ff; das Jenseits 80 ff 537 ff. e) Unterdrückung des Menschen unter der Übermacht des Staates 25 27 310 ff 358 ff 415 ff 470 477 ff; der Gesellschaft 311 f. Ehe im A. 311 338 ff 349 ff. Kinder im A. 354 ff. Totenklage 390. Sklaventum 366 ff 473 f. f) Keine Gesellschaft 415 ff 421 ff. Arbeitsscheu 423 ff. Kunsthandwerk 424. Stolz 426 ff. Patriotismus 417 ff 460. Freiheit unbekannt und unverträglich mit seinem Geiste 470 f 477 ff. Tugend, s. d. Wort; angeblich männlich 694 ff 709 ff; kein Maß, voll Übertreibungen 390 391 f 700 707 712 f; ohne Ausdauer 685 707 f 711 f; ungeschickte Entlehnung aus dem Christentum 323 448 ff; übertriebene Reaktion 323 325 f. Falsche Ansichten von Epik und Tragik 713 f; vom Übel 755. g) Innerlich roh 319 391 ff 556 f; oft dämonisch 392. Keine vollendet großen Männer 33 751 f 885. Mangel an Ideal 751 f 885 f. Schwach in der Erkenntnis des Gewissens 112 311, aber doch das Gewissen fühlend 545. Falscher Friede 192 195 f. Pessimismus 533 f 540 ff 544 551. Leben als Strafe 544. Sehnsucht nach dem Tode 538 540 f. Armensünderstimmung 550 ff. Innere Widersprüche 537 f. Zwiespalt 545. Unbefriedigung 535 ff 560. Selbstmord 310 533 543.

Altruismus 24.

Ambrosius, Feinheit 440; Charakter 617; Verdienste um das Vaterland 467; sein Werk über die Pflichten 614.

Amerikanismus 689.

Anaxarchus 452.

Andacht, Stunden der 285.

Andronicus von Rhodus 671.

Aneas 80.

Angelico, Fra 685 742.

Anlagen des Menschen als Maßstab der Erziehung 729 f.

Annet P., über Paulus 202.

Anno, hl. von Köln 470.

Anstand und Höflichkeit als christliche Tugend 440 f; Schutz der Tugend 442; Reiz des Guten 854 f.

Anthologia Palatina 555.

Anthropomorphismus 683.

Antigone 407.

Antisemitismus Dührings 645.

Antisthenes über die Göttersagen 317; Charakter 759.

Antonius der Gr., seine Sitte 440; Schätzung der Klugheit 673 f; Nachahmung alles Guten 738.

Apathie des Stoizismus 186 201 211 698; aus Stolz 255 ff.

Aphrodite-Ideal 684 f.

Apologie des Christentums, verschiedene Richtungen und Aufgaben 3 f; schwierige Aufgabe 6 ff 93. Teilnahmlosigkeit und Verachtung dagegen 14. Notwendigkeit 17. Ihr Weg heute 17 ff; Plan der vorliegenden 31 f. Verhalten der alten Apologeten 18. Die alten Apologeten und das Altertum 617 f. Übertreibungen 622 f. Bedeutung der Menschheit Christi 773 ff. Verkehrte A. des Rationalismus 512 ff 622 ff.

Apostel rühmen sich der Arbeit 437.

Araber, Tod als Stachel der Lust 550; Ehescheidung 380; Kindermord 385 f.

Aratus 54 565.

Araukanier, Frauenvermietung 375.

Arbeit, Scheu vor A. im Altertum 372 f 423. Verachtung der A. 423, aus Stolz 426. Achtung bei Homer 342, bei Hesiod 424.

A. als Opfer und Entsagung 426, als Tat der Nächstenliebe 426; Pflicht für alle 436 440; frei und ehrenvoll 438 f; Band der Gesellschaft 427; Grund des Aufschwunges der Städte 439; Probe christlicher Tugend 440. Achtung 437.
Archelaus der Philosoph 123.
Aristides 887.
Aristipp, Hedonismus 662 f.
Aristophanes 540.
Aristoteles, Willensfreiheit 166; über Verstand und Willen 246; Ziel des Wollens 263; über Gott 70; über den Menschen 546; über Gottesdienst 70 f; Familie 343 359; Ehe 347; über Ziel und Zweck 527; über den allgemeinen Zug zur Wahrheit 590; über die Feigheit der Verwegenheit 165. Nüchternheit und deshalb Vorliebe des Mittelalters für ihn 615 622. Haß Luthers 633 und des Protestantismus 615. A. über Unsterblichkeit 75 105 107; über Sklaverei 367; über Staat und Familie 359, Kinderbehandlung 382 (Malthusianismus); über Arbeit 424, Freundschaft 446, rechte Mitte 655; über Schwierigkeit der Tugend 671 672. Tugend als Sache der Klugheit 679, der Anstrengung 832 f.
Armensünderstimmung des Altertums 551.
Arnauld A. 696.
Aschantis 145.
Aschylos, Lebensanschauung 539 554; Prometheus 712.
Äsop, Lebensauffassung 555.
Aspasia 394.
Assyrer, Härte 687. Jenseits 99.
Ästhetik, moderne 8 521; Ä. und die Frauenfrage 401; Ä. notwendig zur sittlichen Erziehung 440 ff 629 f 632 f 656 676 f 679 f 713 ff 738 f 854 862 f, aber nicht genügend 518; nicht Maßstab der Moral 147; ästhetische Moral 146.
Astrologie, alte 171.
Aszese 294 755 f; Notwendigkeit 785 ff; nicht Vernichtung der Natur 783. Wahre Auffassung 783 f 785.
Aszetik und Gewissen 138.
Athalarich über Kassiodor 464.
Athanasius 202 440 704.
Atheismus im Altertum selten 565, verabscheut 123; moderner ärger als das Heidentum 565 f. Beschränktheit 515 f.
Athen, Familienleben 340 365 f. Kinder 382; Aberglaube 321.
Athenagoras über die Vernunft 68; über die Heiden 619.
Athenäus 395.
Aufgabe des Menschen (s. Ziel) 26 ff 308 309 ff, des Christen 333 f; weit 900; schwer 670; großartig 205 801. Soziale Aufgabe 29 435 437 464.
Aufklärungszeit 20 65 583 f 659 690 (s. Rationalismus). Parade mit der Tugend 64. Moralischer Charakter 281 659. Lächerliche Teleologie 512 ff. Geistige Verwirrung 583.
Aufruhr vom Christentum verboten 465 f.
Augustin und das Altertum 160 619 642; und Plato 613; über Ziel und Glückseligkeit des Menschen 262 531 773; über den Selbstzweck 517; als Apologet 18; über die Vernunft 68; über das Dasein Gottes 69; über die Heiden 633 f, die heidnischen Religionen 316; über Erziehung und Staat 360; Mensch antisozial 414 f; über die Pflichten gegen den Staat 465; über Vaterlandsliebe 499; sein eigenes Beispiel darin 467; Christentum nützlich für den Staat 465 f; über das Streben nach

Tugend 671; über die heidnischen Feste 549 550 f; Klagen über die Gefahren der Sinnlichkeit 788; über die Tugend 642; über Tugend als Läuterung der Natur 833.
Augustus im Unglück 710; Glück 770. Tötung der Kinder 384.
Ausdauer s. Beharrlichkeit.
Aussetzung der Kinder s. Kinder.
Ausstattung des Menschen 307 ff.
Äußerlichkeit des Altertums 314 ff 318 ff 335; der modernen Kultur 27 313 f 323 f 332; Abhängigkeit des Menschen 29; Einfluß 814 ff; Äuß. notwendig 74 814 ff; Einfluß auf die Leidenschaften 220; Verkehrtheiten 812 850 f 868; im Christentum allein richtig 329 ff 813 ff 858 871 f; vgl. Innerlichkeit, Werk.
Außerordentliches und Ordentliches in der Tugend 700 878 ff; im Leben der Heiligen 746.
Australneger, träg aus Stolz 425 f. Frauen 373. Kindermord 386.
Autarkie der Stoiker und Cyniker 427 429 511.
Autodidakten 750.
Autonomie des Menschen, falsche nach Kant 15 119 ff; nach Karneades 77; moderne 15 ff 163 ff 454 (Herrenmoral) 511 (Selbstzweck) 583 f 600; wahre 120 ff.
Avesta 99.
Azteken 145.

B.

Baader Franz v., Christentum als Weltinnung 435 734; über Ernst im Leben 829.
Baal 65.
Babylonier, Hierodulenwesen 375 f. Jenseits 99. Dienst der Astarte 147 157.
Bachofen J. J. 380 412.
Bacon Fr. 356, falscher Vorwurf gegen das Christentum 200. Leugnung des Zweckbegriffes 508. Unkenntnis der alten Philosophie 215. Falsches Erziehungsprinzip 721 ff 724.
Bahrdt K. Fr. 285.
Balderich 408.
Barbarentheorie der Alten 415.
Barlow G. 567.
Barrande 234.
Basilius über das Wollen 262. Arbeit 436. Schwächen 738.
Basken 237.
Bastian Ad., über den Menschen 413.
Bauer Bruno 644.
Bautain L., Irrtum über die rechte Mitte 662; Traditionalismus 89.
Bayle P., Mensch und Christ 610 616.
Becket, Thomas, hl. 798.
Befriedigung und Ziel 524, siehe Glückseligkeit.
Begehrungsvermögen 216 f 278 f.
Begharden 776.
Begierden müssen beherrscht werden 705 f.
Beharrlichkeit 707 714 f 819 f.
Beispiel notwendig 750; Einfluß 751.
Bekehrung keine Wunderkur 828.
Benediktiner, Naturſinn 746.
Beneke Fr. Ed., Gefühl 290; Utilitarismus 663 f.
Bentham Jeremy, Utilitarismus 663 f 665 f.
Berliner, Charakter 240.
Bernhard, hl., über Klugheit 674; Beherrschung der Sinne 746; Dienst des Staates 470.
Beruf, christliche Anschauung 735 740 f. Berufstreue 440 740.
„Bescheidenheit" im Mittelalter 674 f; als Tugend 441.
Bibelbekehrung 827.
Bilderdijk Wilh., Unseligkeit 574.
Bilderstreit 458.

Bildung 22, moderne, s. Kultur und Zeit.
Biologie, moderne 6; in der Frauenfrage 404 f.
Birgitta, hl., über die Römer 638.
Böckh Aug., über die Griechen 552.
Bodenstedt Fr. 400.
Boner U. über gute Werke 246.
Böse und gut 76; böse statt gut 163; böse besser als gut 8 163. Böse straft mit Zerrissenheit 193 ff 545 ff 561. Leugnung im Altertum 123; durch Spinoza 124; durch Taine 8 (s. Sünde). Das „radikal Böse" 43 198 ff. Das ganze Böse und das halbe Gute 804 f. Ob der Wille das Böse wollen kann 262 ff 270 274. Begriff in uns 115; von Gott 118 123; objektiv 123.
Bosheitssünde 265 274.
Bouillon Gottfried von 742.
Boutermek Friedrich, Moralformel 588.
Brandan, des hl., Abenteuer 80.
Brandis Aug., über Aristoteles 627.
Brasilien, Frauen 373 375.
Braun Julius, über den kapitolinischen Herkules 684.
Brockes H., Gemsentheologie 514 f.
Brown-Séquard, Dr 7.
Brüdergemeinde 721.
Bruderliebe in und außer dem Christentum 431 f 433 648 f.
Bruno, Erzbischof 408.
Büchner L. 167.
Buckle H. Th., gegen die Geschichtschreiber 230; gegen allen sittlichen und religiösen Fortschritt 624.
Buddeus Joh. Fr., Moralformel 585.
Buddhismus, das Große an Buddha 762; Übertreibung der Vollkommenheit 211; falscher Idealismus 325 f; Gebet mechanisch 319; Gottesdienst 73; seine Milde 648, aus eigenem Elende 648 762. Liebäugeln mit dem Übel und Erliegen unter ihm 755 758. Selbstaufgebung 755. Quietismus 295. Moderner B. 294 ff; woher die Vorliebe für ihn 294 f 576.
Bürgerliche Kirche 404.
Burgunder 237.
Burns R. 902 f.
Bütschli 7.
Buttler J. 623.
Byron über Reue und Frömmigkeit 567. Unseligkeit 572.

C.

Cabe Mc. 147.
Cadoc, hl., und Virgil 639.
Calderon, über Schöpfung und Sünde 820 f; über die Leidenschaften 204; ihr Nutzen 207 f.
Calvin J., Willensfreiheit 167.
Canz J. G., Moralformel 585 f.
Capecelatro 715.
Caravaggio 193.
Carlyle 182.
Cartesius, Beruf zum Philosophen 215; Unkenntnis der alten Philosophie 215; falscher Vorwurf gegen das Christentum 201; über die Freiheit 207; Gefühlslehre 282 286; Leben 356.
Cäsar, Aberglaube 321.
Caspari O., über den Menschen 413.
Cato d. Ältere, Achtung im Mittelalter 640; seine Sittlichkeit 370 f.
Cato d. Jüngere, Selbstmord 596; Eheleben 371.
Cellini Benvenuto 193.
Celsus, Feind des Christentums 621; Feind der Arbeit 438.
Chalybäus H. M., Gewissen 113.
Chamberlain 233.
Charakter, Begriff 111. Ch. und Gewissen 111 f 136; angebliche Unveränderlichkeit 168 f. Eigentümlicher Charakter des Chri-

sten 700 f 706 f 708 f 714 f. Selbständigkeit s. Freiheit; Einheit des christlichen Charakters 901 ff. Ein ganzer Mensch 906.
Charakterschwäche, moderne 109 ff 256 280 300 ff 737 f (vgl. moderne Zeit); christlicher Volkscharakter 727 ff.
Charondas, Gesetzgebung 472.
Charron P., über den Menschen 49; Mensch und Christ 610; Verachtung des Mitleids 453 f.
Chinesen, Gottesdienst 73; Unsterblichkeit 98. Kinder in China 145 387 f; eheliche Zustände 373 381. Maßhalten und rechte Mitte 660 f. Warum kein Fanatismus 661. Verwandtschaft mit dem Rationalismus 515 661 f. Scheinbare Humanität 649.
Chlodwig 227 ff 767 827.
Cholerisches Temperament 835 838 f.
Christ, alte und neue Beschimpfungen 457 ff; — kann ein ganzer, vollkommener Mensch werden 34; durch die Liebe 583 604 f 889 (Moralprinzip); besser daran als die Heiden 158. Christ und Mensch, s. Mensch und und Christ. Christen in allen Berufsarten 438 464 741 f. Aufgabe des Ch. 34 333 f (s. Aufgabe).
Christentum. a) Anklagen dagegen: Mißhandlung des Genies 194; Barbarei und Mangel an Gerechtigkeit 226; Mangel an Sittlichkeit 227; zu äußerlich, zu wenig innere Sittlichkeit 244; Sklavenmoral 452 f; zu viel vom Heidentum 615 f; Entlehnung aus dem Heidentum 613 (s. Heidentum); nicht neu 622 ff; Unterdrückung aller natürlichen Regungen 609 f; feindselig gegen die Sinnlichkeit 293; antisozial 413 512; Feind der Freundschaft 444; staatsgefährlich 456 ff; keine Vaterlandsliebe 444 f 480 ff; Zerstörung der bürgerlichen Tugenden 463; nicht kasuistisch genug 727; schädliche Pflege des Mitleids 434 453 459; Unterdrückung der Leidenschaften 459; des Luxus 459; Verkümmerung des Menschen 511 689; Zerrissenheit 193 f 559; übertriebene Forderungen 628; zu weit 728; Störenfried 548; die Menschen absichtlich unmündig gehalten 579; den Tod finster gemacht 57 543. Warum das Christentum so viele Feinde hat 706 785 f. b) Angebliche Entstehung 416 448 644 ff 694; übernatürlich und neu 630 694 f, obschon Neuheit nicht beabsichtigt 753 f; so alt wie die Menschheit 618; fußt auf der Natur 607 ff; echte Humanität 606 ff 625 ff 628 ff 907; nicht bloß natürliche Humanität 621 ff; keine Medizin oder Zauberei 226 ff 626 826; Wirkungen an den Franken 229 ff; lange Kämpfe 197 230 ff; späte Frucht 231 f; Einfluß auf das Heidentum 448 ff. c) Innerlichkeit 244 f 307 ff 327 328 und doch äußerlich zugleich 329 f 812 ff 858 f (s. Innerlichkeit und Äußerlichkeit); weist an das Gewissen 126 134 328 f 334; Geist der Freiheit, s. Freiheit; wahre Geistigkeit 328 f; Einheit von Herz und Tat 331; setzt Wahrheit und Gerechtigkeit voraus 86 f 905, und Herzensreinheit 92 f; lehrt nach der Natur leben 50. Gründliche Kenntnis der Leidenschaften 201; Rücksicht auf die Natur 607 626 f 831 ff 835 ff. d) Schonung der Humanität 611, der Individualität 736 f; Originalität 715 ff; per-

sönliche Selbständigkeit 189 f 328 429 ff 650 f 726 734; schützt den Menschen gegen die Allgemeinheit 25; Hebung der Familie 347 ff; Gleichstellung der Geschlechter, s. Geschlechter; Sorge für die Kinder 357 f; Erhebung des Weibes 405 ff 708 f; Schöpfung der Nächstenliebe 431 ff 649; Achtung der Menschenwürde 432 f 449 ff; hebt und benutzt das Weib 362 ff; hebt die Arbeit 436 ff; achtet jeden Beruf und jede Tätigkeit 735; Band unter den Menschen 435 f; Weltinnung 435 f; Universalismus 26; Völkerfamilie 436 475 f; Weltfriede 436; Soziallehre 25 f 27 ff 338 730 734 f; Weltanschauung 25 ff; Gesellschaftsordnung 730 f 734 f; Anstand und feine Sitte 440 ff (s. Ästhetik); Freundschaft 444 ff; Menschenachtung 447 ff 727 ff; Vaterlandsliebe 459 ff 476; Verdienste um den Staat 478 f. e) Ästhetik der Tugend s. Ästhetik; Maßhalten in allen Lehren 657 f; „Orden vom rechten Maß" 678; maßvoll im Bekämpfen der Irrtümer 325 f, in Beurteilung der Fehler 882; rechte Mitte 25 f 258 f 327 659 ff 725 837; rechte Mitte der rechten Mitte 659. Christliche Tugend angeblich weiblich 694 701 ff 714 f; Gegensatz zum Stoizismus 695 ff; stark 700 ff; unüberwindlich 715 f; keine Religion für Schwächlinge 705 706 ff; mutet uns mehr Kampf zu als die Welt 190; weckt Kampf 196 ff 226 ff; verlangt menschlichere Tugend als das Altertum 707; mehr als bloß natürlich 629; nicht so beengend für die Menschen 727; fröhlicher Sinn 333 443. Die eigentümlichen natürlichen Tugenden des Christentums 697 ff; eigentümlich christlicher Charakter 700 f 706 708 715. Religion der Gerechtigkeit 731 f; der Gleichheit 732; der Freizügigkeit und Einigung 732 f; der Weitherzigkeit 733. f) Die ganze Wahrheit 754. Vielseitigkeit der Aufgabe 333. Weite des Gesichtskreises 26 258; aber kein Paktieren 475. Wesentlich katholisch 733; Universalreligion 728 ff. Lehre vom Übel 755. Unzertrennlich von der Person Christi 773 ff. Vorzug eines lebendigen Ideals 757 ff 774 f.

Christenverfolgungen 457 ff; woher 474 ff 478; ihr Nutzen 842.

Christus hat uns zu Christen und Menschen gemacht 34 772; hat den Menschen sich selbst zurückgegeben 27; Lehrer und Beispiel der Gerechtigkeit 887 f; arbeitet 438; versucht 759; Freundschaft 445 759; Epik und Tragik seines Leidens 714; Todesfurcht 759; sein Charakter 701 757 ff 761 f; Liebe zu seiner Mutter 433 f; ein neuer Mensch 757; ein wahrer 758 ff, ein ganzer Mensch 761; Harmonie 760; Natürlichkeit 761. Chr. echter Jude 763; groß und klein 761 f und doch echt menschlich 770 f und universal 763 ff. Affekte 253 758 f. Chr. Ideal für alle Menschenklassen 761 f, für alle Völker 763, alle Geschlechter 764 f; das höchste Ideal 771 772; natürliches Ideal 772; Mittler 777; seine bewegende Kraft für immer 766 f; seine Person alles, mehr als Wort und Werk 768 ff 773 ff; unentbehrlich für alle 775 f; Abschluß der übernatürlichen Ordnung 772 776. Ch. Weg zu Gott 778. Unaufrichtiges Lob Christi 21.

Chrysostomus, Charakter 617; über die Leidenschaften 203; über Arbeit 436; über die kleinen Fehler 870.
Cicero, Verehrung für ihn in christlichen Zeiten 614; über das Ebenbild Gottes 55 ff; Vorsehung 56; Gottesglauben 70; Unsterblichkeit 75 f 105 106 107; Gesetz 78 126 152; Willensfreiheit 166; über religionslose Moral 518; Neid der Götter 538; böses Gewissen 545; Barbarentheorie 415; Weltanschauung 545 553; über Pietät und Gottesfurcht 590 f; Notwendigkeit der Religion für das Staatsleben 597 f; über Arbeit 424; über Herzensreinheit 318; über Mangel eines Ideals 752 885.
Comte Aug. 24 144.
Condorcet M. J. A. 623.
Confucius 107.
Cumberland 144.
Curtius Rufus 737.
Cyprian, hl. 202 704.
Cyrenaiker, Unsterblichkeit 106; Hedonismus 662.
Cyrus 770.

D.

Dahlmann Fr. Chr., über das Heidentum 421.
Damaszener 687.
Damiani Petrus, hl. 747.
Dante 203, seine Göttliche Komödie 80; gegenüber Virgil und den Alten 639; über Odysseus 348. Patriotismus 498. Verschiedene Grade von Sünde 581.
Dargun L. 412.
Darius und Alexander 809.
Darmesteter J. 99.
Darwin über den Menschen 412.
Darwinismus 6 54 141 404.
Dasein Gottes s. Gott.
Daub K., das Böse 210.
Deianira 317.
Deismus, englischer 65 622 f.
Demokrit 58 106.
Demosthenes über das Gesetz 78 599; Sittlichkeit 340.
Demut, christliche Tugend 698 worin bestehend 698.
Denis 350.
Descartes s. Cartesius.
Deutsche, alte, s. Germanen.
Dicäarchus 106.
Dichter, moderne, und ihr Patriotismus 482 ff; Egoismus 487 f; ihre humanistische Vollendung 489 559 ff.
Dienen, zwei Herren 808; nur einem 810. Gott dienen ist herrschen 892 f.
Diesseits allein betont mit Ausschluß des Jenseits in der Sozialdemokratie 533. Feuerbachs Konzentration aufs D. 559.
Dietrich von Bern, Maßlosigkeit 708.
Dimension, vierte 7.
Diokletian 478.
Dionysius Areopagita 613.
Diplomatie, geistige 807.
Dogmen der Vernunft, fünf 68 ff.
Dogmenlose Religion 288 ff 296 497.
Dominikus, hl. 739 746.
Dominikus von Jesu Maria 470.
Domitian 424 804.
Doppelte Herzen 806.
Dorier und Jonier 235.
Drakonische Gesetzgebung 687.
Dühring E. K., neue Moral 164; Antisemitismus 645.
Durchschnittsmensch, der angebliche, statistische 149 731; der wirkliche, gebildete 189.

E.

Ebenbild Gottes 39 ff 53 ff 449; Zeugnis der Alten 54 ff; unverlierbar 53; Wirksamkeit 56; Würde 60 f; Gewissen 115.
Ebrard J. H. A., Vorwürfe gegen die Kirche 193; über das Böse 199.
Edelmann J. Chr. 285.

Egoismus als Moralprinzip 143 f 664. E. von Sünde und Unglauben 579 ff (s. Stolz, Autarkie, Autonomie, Selbstzweck).
Ehe, Einheit, Gleichheit, Unauflöslichkeit 348; warum Sakrament 349 f. Drei Grundschäden im Altertum 349 ff, vgl. 311. Ehezwang und Ehefreiheit 359 f. Verkehrte Schlüsse aus ihrer Entartung 377. Moderne Auffassung der Ehe 144 f. Ehe mit Geschwistern, Eltern 374. Vgl. Familie.
Ehehinderniſſe, sozialer Nutzen 435.
Ehescheidung schlimmer als Polygamie 380.
Ehre nach römischem Begriffe 471; wie erworben 405.
Ehrenmannsmoral s. Moral, freie.
Eichendorff J. v., Patriotismus 482 489 492 493.
Eicken 433 f.
Eide der Alten 81 f; Eidbruch von den Alten nicht bestraft, warum? 81.
Eifer, Ordnung des 857 f.
Eike (Ebko) von Repgow über die Heiden 639.
Einheit des Menschengeschlechtes 236; des Charakters 901.
Einseitigkeit im Menschen 238 f 837. Spezialistentum 508; nicht zu billigen 133 f; warum 242; überall etwas Gutes 241 f.
Eklektizismus der Kirchenväter 619.
Elektra 407.
Elias 66 202 744.
Elisabeth, hl., Abschied der 407.
Elisabeth von England 231.
Elladius, hl. 746.
Eltern getötet, verzehrt 116.
Emanzipation des Weibes im Altertum 350 352 394 ff (vgl. Frauenfrage); umgekehrt, Manzipation 405.
Empirismus, übertriebener, in den Sittenlehre 722 f.
Endzweck s. Zweck und Ziel.
Engelhardt J. G. V., über Entstehung des Christentums 644.
Engels Fr. 412.
Entschuldigung des Bösen 163.
Entwicklungslehre 6 (Darwinismus).
Ephesus, Aufruhr zu 458.
Ephräm, hl. 739.
Epik und Tragik, antike und christliche 713 ff.
Epiktet über den Menschen 55 58 449 f 546 548; Pantheismus 55; Kindererziehung 356 f; Herzlosigkeit 391; Weltverachtung 428; Nächstenliebe bloß zum Schein 428 449 450 648 f; Solipsismus 391 428; falscher Idealismus 326. Benutzung in christlichen Zeiten 448 614. Einfluß des Christentums 447 f.
Epikur, ob Verteidiger der Willensfreiheit 166; Leontium 395; Verachtung der Philosophie 417; Wesen der Tugend 663; Praxis 549 f.
Epikureer, Unsterblichkeit 106; Lebensauffassung 549 f.
Epiphanius von Pavia, Verdienste um das Vaterland 467 f.
Erinnyen 545.
Erkenntnisvermögen 278 f.
Erlösung s. Christus.
„Erlösung Gottes" 16.
Erziehung (s. Pädagogik), angeblich Grund der sittlichen Begriffe 150; im Sinne des Staates 359. E. des Menschengeschlechtes 115; im Christentum nach dem Gewissen 651, nach der Natur 729 ff, nach den Naturanlagen 838.
Eschenbach s. Wolfram.
Ethik s. Moral.
Ethische Kultur s. Kultur.
Eudemus von Rhodus 78 311.
Euripides über das angeborene Böse im Menschen 58 f 547; Lebensanschauung 554; über

Sinnenlust 167; über Unveränderlichkeit des Menschen 168; über Gesetz 599; Sklavenmoral 367; Gottesfurcht 601; Weib 340 400; über die Göttersagen 317.
Eusebius von Cäsarea 18 617.
Evagrius, hl. 657.
Evolutionslehre 7 8 95 141 172 (s. Darwinismus).
Ewigkeit s. Unsterblichkeit, Jenseits, Vergeltung, Gericht.
Ezechiel 4 504.

F.

Fall des Menschengeschlechtes s. Menschengeschlecht und Sündenfall.
Familienleben 338 ff. F. und Staat 358 f. F. im Altertum 311 349 ff; bei den Griechen 338 ff 364 ff 375 f, Ägyptern 341 375 (vgl. Ehe), Deutschen 342 371 f 375, Römern 342 f 361 369 ff 383 ff, Juden 344 ff, den sog. Naturvölkern 373 375 f. F. und Sklaverei 366 ff. F. und die Heiligen 407 ff. Ehe und Gesellschaft 358 ff. Geschichte der F. 363 ff.
Fanatismus des Friedens 191 195 f 659 f 666; abstoßend 670. F. der Ruhe 661; wo keiner 660.
Fatalismus 172.
Fatum 544.
Feith Rh. 284.
Felix, römischer Landpfleger 87.
Felix von Cantalicio 747.
Feste des Altertums 548 f.
Fetischismus 104.
Feuerbach L. A., Konzentration aufs Diesseits 559; Unseligkeit 571.
Fichte J. G., über Autonomie und Gewissen 120; Mangel an Idealität 569; Moralformel 587; Verzweiflung am Glück 575; erst Kosmopolit, später Patriot 494 f; über den Glauben an Christus 774; über Versuchungen 212; sein Charakter 240.
Fidschi-Inseln, Frauen 373; Kindermord 387.
Fiesole s. Angelico.
Fin de siècle 10.
Fischer Karl, Leugnung der objektiven Sittlichkeit 150.
Fischer Kuno, über Spinoza 113, Descartes 215.
Fisher J. 458.
Floralien 392.
Fortschritt beständig notwendig 843.
Fourier Fr. M. Ch., Vaterlandslosigkeit 497.
Fragmente, Wolfenbütteler 728.
Franken, Bekehrung 226 827 f; was ohne Religion 229.
Franz von Sales 356; Feinheit 440; Selbständigkeit der Charakterentwicklung 738; Milde 739; woher 840.
Franziska vom heiligen Sakramente 840.
Franziskus von Assisi und die Tierwelt 337.
Franzosen, Charakter 240.
Frau s. Weib. U. l. Fr. s. Maria.
Frauenemanzipation s. Emanzipation.
Frauenfrage, a) vom ästhetischen 401, b) vom sittlichen 402, c) vom sozialen 403, d) vom politischen 403 f, e) vom biologischen 404 f, f) vom Standpunkte des Erwerbes 403 (vgl. Emanzipation, Gleichstellung).
Frauenkult, moderner 398.
Frauenlob 637.
Freidank über den Zusammenhang der Tugenden 741.
Freie Moral s. Moral.
Freiheit und Gesetz 120 ff. F. des Geistes 135 259 f 328 331 und des Charakters 190 429 ff 474 ff 650 ff 726 729 730 735 738

740 (vgl. Charakter); im Altertum unbekannt 470 472 und unverträglich mit dem antiken Staate 477 ff; Originalität 716 ff. Geschrei von F. bedenklich 63. (S. Willensfreiheit; Persönlichkeit, freie; Zurechnung.)
Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit 485.
Freilichtmalerei 10.
Freimaurer, Kosmopolitismus 418 485 f 498.
Fremde im Altertum 415.
Freundschaft im Christentum 444 ff; als Tugend 446; verlangt viele Tugenden 446.
Friedberg E., über den christlichen Gehorsam 479.
Friede, nicht jeder echt 191 794. Falscher F. des Altertums 192 195 197. Ehrlicher F. nur der Preis des siegreichen Kampfes 794.
Friedländer L., über das Altertum 552.
Fries J. Fr. 300.
Frömmigkeit und Tugend liebenswürdig 679 f.
Furcht Gottes, Abschluß des ganzen Mannes 905 f; Anfang der Weisheit 131 604. Nicht jede Furcht entwürdigend 131. F. der Sklaven und der Freien 131. F. vor der Wahrheit 525. F. keine Stütze des Staates 597.

G.

Galanterie, falsche 398 ff.
Gallas, Kindermord 386.
Gallienus 804.
Ganz nur Gott 900 und Christus 740; inwiefern das Geschöpf g. sein kann 740 f 900 ff.
Ganzer Mensch s. Mensch.
Gebet im Altertum, morgens, bei Tisch, abends 593; äußerlich 319; im Islam und Buddhismus mechanisch 319.
Gebildete bedürfen auch der Religion 568 f.
Gedicht, das Goldene 592 593.
Geduld, christliche Tugend 698; als Stärke 702 797 f. G. mit uns selber 858. G. mit den Fehlern des Nächsten 161.
Gefühl bei Schleiermacher 248 286 f.
Gefühlsmensch 242.
Gefühlsvermögen, das sog. 278 ff. Was daran ist 291. Gefahren und Mißbrauch 292 ff. Einfluß auf das Leben 296 ff. Gefühlsreligion 248 286 ff 818 ff.
Gehorsam und Freiheit 120 f. G. verpflichtend im Gewissen 465 477.
Geist, die Ritter vom G. 792 798 ff 840. Anbetung Gottes im G. 813 ff 817. G. ist es, was entscheidet 334 699 900. G., moderner, s. Zeit.
Geister, Photographien der 8.
Gelehrsamkeit, moderne 4.
Gellert Chr. Fr., Empfindsamkeit 282; Vaterlandslosigkeit 494.
Gemeinwohl s. Aufgabe, soziale.
Gemüt s. Herz.
Generalseminarien, josephinische Erziehung 511.
Genies, angeblich frei vom Gesetz 193 f; Verstimmung 572.
Gentz Fr., Blasiertheit 569 f.
Geographie, Geschichte und Freiheit 170 f (vgl. Milieu).
Gerbirc, Gemahlin Ottos d. Gr. 408.
Gerechtigkeit, Arten derselben 24 f, Begriff 811 f. G. des Reiches Gottes 811 ff. Ordnung der G. 856. Zusammenfassung aller Tugend 889 ff. G. gegen Gott 72 591 f 891 f, den Nächsten 894, die Dinge außer uns 897, gegen uns 898. G. macht den ganzen Menschen 889 ff. Nutzen der G. 893 894 f.
Gerhard, der gute 637.

Gericht im Jenseits 80 f 130 155; nach Plato 83.
Germanen, Bekehrung 197 226 ff 371 f. Verschiedenheiten unter ihnen 236; Familienleben 342 371 f 375; Arbeit 342 426; Weib 342 372; Kinder 357 385; Sklavenrecht 474; Schuldrecht 471 686; Härte gegen den Feind 687; Maßlosigkeit und Mangel an wahrer Stärke 708.
Gervinus G., über Schleiermacher 287.
Geschichte, Philosophie der G. 32 f 224 ff. G. der Kultur s. Kulturgeschichte.
Geschichtsauffassung, die materialistische 141.
Geschichtswissenschaft 93 ff 102 ff 232.
Geschlechter, gleichgestellt in der Ehe 352 ff 403; in der Sittlichkeit 402 405 708 f 714 ff (vgl. Emanzipation, Frauenfrage).
Geselligkeit, Pflicht 437.
Gesellschaft (s. soziale Pflichten), Entstehung 729 734 f; zerrüttet 414; seit wann? 414. G. im Altertum unmöglich 415 421 ff. G. unmöglich ohne Religion 57 71 597 f; im Altertum umgestürzt 311. Verhältnis von Mensch und G. 25 ff 28 ff. G., Familie und Ehe 359 f. G. und Arbeit 427. G. im weitesten Sinn 32. G. als Organismus 338 730 734. G. und Religion 57 71 568 592 597. Schönheit der christlichen G. 734
Gesetz, geleugnet 148 ff; das natürliche, jeden bindend 79. G. und Freiheit 120 ff 726. G. dem Gerechten nicht gegeben 121. G. von Gott 126 153; deshalb objektiv 123 f 151 ff, aber nicht fremd 122; religiöse Weihe im Altertum 598. G. im Innern 328 ff; warum auch äußerlich 330. Verpflichtung im Gewissen 465 477. Nicht endlose Kasuistik 726. Falsche Auffassung bei Bacon 721 ff und Kant 723. Natur und Zweck des G. 725. Wie ein allgemeines Gesetz möglich 725 f. Nicht so beengend 726.
Gesetzbuch, salisches 499 f.
Gesetzgebungen, s. Drako, Solon, Sparta, Recht, römisches, Germanen, Charondas, Zaleukos.
Gesundheit, Geschrei von G. bedenklich 63.
Geßner S. 282 283.
Geteilte Herzen 813 ff.
Gewalt allein keine Stütze des Staates 597. Himmelreich leidet Gewalt 827 ff 841 ff.
Gewissen 109 ff. G. und Charakter 111 ff. Vernachlässigung des G. in der Philosophie und Pädagogik 112 ff und im Protestantismus 114, in der modernen Ethik 137 f. Hochschätzung des G. in der kath. Aszetik 138. Das böse G. Ursache des Unglaubens 40. Begriff des G. 115 ff; Bestandteil des göttl. Ebenbildes 115. G. als Stimme Gottes 118 127 f 139, als Gesetzgeber 122, als Zeuge 128; Richter 129; für alle, auch die Ungläubigen 79 130; immer das Entscheidende 134 603; Verhältnis zum Naturgesetz 119 153 f 155; zur Vernunft 152. Pflicht, immer dem Gewissen zu folgen 122 139 154 328 f 334. G. objektiv 127 f 128 f; Grund aller Tugend 135. Alle Verletzung des G. Sünde 126. Einheit aller Pflichterfüllung 652 f. G. im Altertum 56 113 310 f 545 f. G. verpflichtet zur Religion 603, zu Gesetz und Tugend 334, zu Gehorsam 465 477 f, zu allen äußeren Pflichterfüllungen 651. Jeder nach dem Gewissen beurteilt 155 603. G.,

Vernunft, Natur 604. Triumph des G. im Martyrium 704. Notwendigkeit des G. 117; irriges G. 155 f.
Gewissenhaftigkeit die allgemeinste Tugend 133; Vollkommenheit 134 f. Zuversicht der G. 130. Verspottung der G. 140.
Gewissenserforschung der Pythagoreer 593 f.
Gewißheit, Leugnung 297 f.
Gibbon E., Anklagen gegen das Christentum 198; Charakter 224 225 463; 622; über die Märtyrer 702.
Giglio-Tos 7.
Giraud-Teulon 380 412.
Gizycki G. v., Leugnung der Gesetze 149 f; Naturgesetz 150; Moralformel 589.
Gladiatorengeist 548 f.
Glaube, aus der Religion entfernt 288 f; Verachtung 299 f. Wo der Mensch ihn verliert und suchen muß 39 f. G. und Vernunft 84 ff (s. auch Vernunft). G. setzt Liebe zur Wahrheit voraus 86 905 und Herzensreinheit 92. Wie die Vernunft den G. vorbereitet 91 ff. G. durch den Willen und das Herz 247; will nicht blinde Unterwerfung, sondern Prüfung 608. G. nicht bloße Wahrscheinlichkeit 608; Übertreibung im Protestantismus 20.
Gleichheit der Menschen im Christentum, wiefern 430 f.
Gleichstellung der Geschlechter s. Geschlechter.
Gloster 537.
Glückseligkeit 524 527 564; geleugnet 256 575. Drang nach G. 60 527. G., vorgegebene, der Alten 532 ff; des modernen Humanismus 194 559 ff; ob unerreichbar 575 f; nur in Gott 529 f; im Streben nach Vollkommenheit 603.
Gnade und Natur 389 626 ff. 641 ff, und Wille 184 186 188 (vgl. Übernatur, Natur).
Gnostiker über das Böse 199; Mystik 210 298 f; Ehe 348.
Goethe, Wiegenkult 171. G. und die griech. Literatur 194. G. über die Heiligen 202; über den Menschen 547 632. Sittlichkeit 245 490 f 570. Werther 283 f 292 302. Harfner 536; G. über die griechische Glückseligkeit 533; über die Götter Griechenlands 566 f. Unseligkeit 573 ff; Vaterlandslosigkeit 490 ff. Kein Ideal für uns 770. Politik des Erfolges 492.
Goldene Zeiten der Kultur und Pessimismus 45.
Goldenes Gedicht 592 593 f.
Goldenes Zeitalter 886; Rückkehr 887.
Göll 344.
Gordian J. A., Selbstmord 391.
Goten 687.
Gott, Dasein 68 f; kein Glaubensartikel 69. Der Mensch kann G. erkennen 53 68 f 89; Pflicht, G. zu erkennen 892. Der Mensch G. verpflichtet 30 f; muß G. dienen 72 f; dient G. nicht umsonst 30 f. Streben des Menschen nach Gott 52 f; Gottebenbildlichkeit des Menschen 39 ff 53 ff; G. Anfang und Ende 505 f. G. das letzte Ziel 52 f 309 504 526 564. Ob sich G. um Kleinigkeiten kümmert 864. Haß gegen G. 17. G. nie ganz geleugnet 40. Ohne Gott keine Sicherheit für die Moral 79. Gottes Gaben für den Menschen 307 ff. Gottes Maßstab 815 f 865. „Gott ist die reine Liebe" 285.
Götter der Heiden, Verführer 536 539 f; Verderber der Sitten 316 f; böses Beispiel 81; keine Gerechtigkeit 539; Neid 30 538

545. Tiersymbolik 682 f; vertierte Menschen 682; nichts von reiner Menschlichkeit 684 f (vgl. Religionen).
Gottesdienst, Pflicht 72 f 892; allgemein 589; Grund der Ehre des Menschen 892 f; Gerechtigkeit 72 892; auch äußerlich notwendig 813 ff (s. Äußerlichkeit). G. im Geist und in der Wahrheit 813 ff 816 f (vgl. Religion).
Gottesfurcht s. Furcht.
Gottschall R., sonderbare Verteidigung der Klassiker 489 490.
Gregor d. Gr., Charakter 617. Gr. und Trajan 638 f.
Gregor VII. 615 747.
Gregor von Nazianz, Charakter 617.
Griechen, übertriebene Verehrung der 192 194 534; angeblicher Einfluß auf das Christentum 694. Verschiedenheiten unter ihnen 235 f. Ehemals sittlich höher 339 364 f 534. Freiheit 63; Lebensanschauung 535 ff; Leben als Strafe 544 ff; Jenseits 100. Familienleben 338 ff 364 f 376; Kinder 145 353 382 f; Sklavenrecht 367 473. Faulheit 425; Leichtsinn 75 f; Versunkenheit 694; Sittlichkeit 159 338 ff; Unsittlichkeit im Dienste der Religion 374 392 682; Dienst der Aphrodite 147; Religion äußerlich 321 f; unsittlich 322; Menschenopfer 145 549; Feste 549 ff; Pessimismus 540 ff 543 f 551. Verhältnis von Staat und Mensch 471 f; Härte 687 f; angebliche Humanität und Philanthropie 383 416 695. Wahre Wertschätzung 534 ff 548 f; Achtung im Mittelalter 637; Verachtung im Altertum 694; Popularität des Stoizismus 695.
Grönländer 372.
Groß, was ist groß? 769 f.
Grundbegriffe, sittliche 115.
Guanos, Kindermord 386.
Gumplowicz L. 412.
Gut und böse 76 f. Begriff in uns 115, von Gott 118 122. Leugnung im Altertum 123, in der modernen Moral 150, durch Spinoza 124, durch Taine 8. Gut und Böse in der materialistischen Geschichtsauffassung 141. Das Gute Gegenstand des Willens 262 ff 270 799. Höchstes und untergeordnetes Gut 264 270 272. G. und schön, s. Ästhetik und Schönheit.
Gutberlet K. 289.
Gynäkokratie 380 399.

H.

Hagar 529.
Halbheiten der Guten gegenüber der Welt 13 f; im Menschen 237 ff (s. Einseitigkeiten, Lauheit) 280; Anstößigkeit 804 ff; Schädlichkeit 806 823; verschiedene Formen 806 ff 818 ff.
Halévy 100.
Hamann J. G. 625.
Hand des Mannes in Rom 343 350 355.
Handlungen, menschliche s. Actus.
Hanssen Ola 124.
Harmonie in der Natur 718 f; H. der Sphären 505 f; im sittlichen Leben 846 855.
Harrison Fred. 418.
Hartmann Ed., Philosophie des Unbewußten 292 f. Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins 675.
Haus, häusliches Leben s. Familie.
Hausrath Ad., über Entstehung des Christentums 448 645.
Häußer L., über die moderne unpatriotische Literatur 486, über Goethe 491.
Havet E., 613. Lästerung auf Christus 646.
Haweis H. R. 8.

Haym A., über die moderne Ethik 211.
Haym R., über die moderne Literatur 494.
Hebräer s. Juden.
Hedonismus 662 f.
Hegel G. Fr. W., Evolutionismus 8; pantheistische Idee 292; Seelenkräfte 277; Stolz 284; Moralformel 587 f; Willensfreiheit 166; Vaterlandslosigkeit 494; Versuchung 209.
Hehn V., über Goethe 170.
Heiden, ihr Schicksal 154 ff; nicht ohne Gesetz 79 f 155 f; gerichtet nach dem Gewissen 67 155 ff; Entschuldigung 156 f; bedauernswert 157 f; besser als ihre Götter 317; ob ihre Tugenden Laster 612 ff 633 ff; strenges Urteil gerechtfertigt 160 621. Möglichkeit ihres Heiles 643.
Heidentum, Urteil über das 55 612 ff 633 ff; angeblicher Einfluß auf das Christentum 416 448 613 ff 619 644 ff 689. H. inwieweit Vorbereitung auf das Christentum 558 617 694 f. Reaktion des absterbenden H. 323 325 f. Verachtung des Weibes 393 f. H., modernes 560 565 f. (S. Altertum, Götter.)
Heilige — auch versucht 185 f; übertriebene Forderungen an sie 210; was sie hielt 186; ihre Leidenschaften 202; Fehler 881; Kämpfe 211 ff 840 844; woher ihr endlicher Sieg 844; ihr inneres Leben 336 f; Zartheit des Herzens 407; Ordentliches und Außerordentliches 746. H. auch Menschen 187 214 f 743 747 795; ganze Menschen 742 747 f. „Wunderbare" H. 744 f. Nachahmung eines Ideales, Christi 740; nur teilweise Ideale 771; nicht in allem nachzuahmen 738. Originale, nicht Kopien 739 ff 743; nach ihrem Charakter zu beurteilen 745. H. und Familienleben 407 ff. H. und Freundschaft 447. Vaterlandsliebe 464 467 f. H. aus allen Ständen 741 f. Sorge für äußeren Anstand, Reinlichkeit 745; Naturliebe und Naturverachtung 746. Auch die H. müssen fortschreiten 843 f.
Heilung durch Kampf 196 f.
Heinrich Seuse (Suso) 406 739; über die Menschheit 776, den Kriegsdienst des Menschen 795 ff.
Heinse P. 193.
Heiterkeit als Tugend 441 443.
Heliogabal 803.
Helvetius Cl. A. 167.
Heraklit 77.
Herbart J. Fr. 277.
Herder J. G., Humanität 623; Vaterlandslosigkeit 493.
Herkules-Ideal 684; der rasende H. bei Sophokles 712 f; H. und Omphale 803; H. und Antäus 783.
Herodot über Unsterblichkeit 75; über Jonier und Dorier 236; Lebensanschauung 538.
Herren, zwei, dienen 808 f.
Herrenmoral nach Nietzsche 164 f 454 (s. Autonomie).
Heruler, Elternmord 116.
Herz 239 ff; Notwendigkeit 249 ff; was es ist 250 ff; Sitz der Affekte 254; nicht identisch mit dem Gefühlsvermögen 291 f; Verachtung aus Stolz 255; Mangel an Herz verantwortlich 250; doppeltes Herz 812; halbe und geteilte Herzen 813 ff; Bedeutung für Glauben und Unglauben 92 247 (s. Leidenschaften, Gemüt, Affekte). Befriedigung des H. 337.
Hesiod, Lebensauffassung 554; Frömmigkeit 593; über Gesetz

und Gerechtigkeit 598; über Arbeit 424; über Tugend 671.
Hetärenwesen 394 f.
Hetärismus 144.
Heteronomie, angebliche des Gewissens 119; der christlichen Moral 583 600 f.
Hexenwahn und Kirche 455 f.
Heyse P. 193.
Hierodulen 374 f.
Hieronymus 202; über Vernunft 68.
Hilarion, einer der wunderlichen Heiligen 744 f.
Hilarius 202.
Himmelreich leidet Gewalt 827 ff 841 ff.
Hinken nach zwei Seiten 808 f.
Hippias, Leugnung von gut und bös 77.
Hippolyt 601.
Historiker 224.
Hobbes Th., gegen die übernatürliche Offenbarung 623; Naturrecht und Naturzustand 411.
Hochherzigkeit 702.
Höflichkeit 441.
Hofmeister 234.
Hölderlin Fr., Unseligkeit 570 f; Vaterlandslosigkeit 496.
Hölle als Ort der Unordnung 846 f.
Homer, Lebensauffassung 536 ff 537 552. Neid der Götter 539. Jenseits 80. Eid 82. Sinken der Tugend zu seiner Zeit 339 365. Arbeit noch nicht verachtet 342. Mangel an Maß 712.
Honegger J. J., über die modernen Größen 572.
Horatius Pulvillus 390.
Horaz, rechte Mitte 655.
Hortensius, Frauentausch 371.
Hosius Stanislaus 469.
Hottentotten, Kindermord 386.
Hoyns G., über Nächstenliebe 432.
Huetius 613.
Hugo V., Kosmopolitismus 497.
Hugo von Trimberg über die Alten 640.
Humanismus, Bund mit der Reformation 380; Ziel der heutigen Kulturentwicklung 15 ff; Menschenkult 19; Unsittlichkeit 19 f; Ehescheidung und Lockerung der Ehe 380; Vaterlandslosigkeit 480 ff 483 f; Egoismus 485 ff 489. H., moderner, über den Menschen 411 ff; seine Roheit 452 f; Rechtfertigung der Fehler des Heidentums 316; überschwengliche Bewunderung des Altertums s. Altertum; Unduldsamkeit gegen das Christentum 612; enger Gesichtskreis 26.
Humanität in der Aufklärungszeit 284 f; seit Herder 623; angebliche H. der Griechen 416, der Stoiker 427 f 649; vielfach inhuman 418 611. Begriff im Altertum 383 416 ff. Wahre H. wo? 631. Achtung 434. Nächstenliebe 433 f. Religion der Humanität 606 ff 625 ff; den Alten unzugänglich 34 751 885; Schöpfung des Christentums 431 ff 439 ff. Christentum echte H. 606 ff 632, obschon noch mehr 610 ff. (Vgl. Mensch, Persönlichkeit, Menschlichkeit.)
Humboldt A. von, Menschenverachtung 44 f; Überschätzung 559; Unseligkeit 573; Irreligiosität 566.
Hume D., Moralität 144; Ehe 145; Willensfreiheit 167.
Hyperides 108.
Hypnose, Erwartungen von ihr 7. Mißbrauch der H. 167.

J.

Jacobi Fr. H. 299 300 303.
Jäger G., Seelenriecherei 7.
Jakob von Voragine 470.

Jansenisten, Leugnung der Willensfreiheit 167 172 177; Übertreibung des Bösen 199 262; Geringschätzung des Heidentums und der Natur 633 f. J. und Stoizismus 696. Unnatürlichkeit 721.
Japan, Frauen 376; Ehescheidung 380; Kinderaussetzung 385.
Ideal, Notwendigkeit 568 756 f; Schwierigkeit 757. Einfluß der Leugnung der wahren Ideale 564 ff; drei Ideale 564, und doch nur eins 565, ohne dieses alles unhaltbar 568; entspringen aus dem Glauben 566; ohne Religion unmöglich 568. Anforderungen an das J. 757. Kein J. im Altertum 33 f 751 ff 885 ff. Die großen Männer keine Ideale 770, die Heiligen nur teilweise 771; das wahre J. Gott 309 565 und Christus 757 ff 772 ff.
Idealismus, falscher, s. Spiritualismus.
Ideen, Einfluß auf das Leben 261 297. J., moderne, Einfluß s. Zeit, moderne.
Idiotismus, moralischer, angeblicher 150 ff 307 843.
Idyllen 282.
Jean Paul, Patriotismus 494; Pädagogik 856.
Jenseits 80 ff (s. Vergeltung, Unsterblichkeit); trostlos im Altertum 537. Verwerfung s. Diesseits und Zeit, moderne.
Jephte 686.
Jeremias 4 253.
Jesus Christus s. Christus.
Ignatius, hl. 747.
Ihering 145.
Illuminados 776.
Immermann K. 567.
Inder, Glaube an das Jenseits 98; Gewissen 132; Ehe 376; Kinderbehandlung 385; Witwenverbrennung 376; Unsterblichkeit 98; Weihe der Gesetze 599.
Indianer, Charakter 240; eheliche Zustände 372 373 380; keine wahre Stärke 708.
Individualismus, falscher 24 737.
Individualität darf nicht unterdrückt werden 731. Schonung im Christentum 736 f.
Inkas, Geschwisterehe 375.
Innerlichkeit des Christentums 244 f 307 ff 327 ff 334 f 813. Verhältnis von Innerlichem und Äußerlichem 244 331 812 ff 851 859 (vgl. Äußerlichkeit).
Innozenz III. 615 770.
Innungswesen, christlicher Zug 435.
Interesse, das sog. wohlverstandene natürliche (Utilitarismus) 663 ff.
Internationale 418 461 f 498.
Job 185 186 214 389 541 795.
Jodl Fr.: das Christentum „antikatholisch" 511 f.
Johannes der Evangelist 744.
Johannes von Facundo 470.
Johannes Kapistran, hl. 470.
Johannes Saresberiensis 615.
Jonier und Dorier 235.
Joseph in Ägypten 185 601 714.
Joseph II., seine Zeit 65 511.
Irreligiosität, Spekulation auf den Stolz 579 f; nie interesselos 580; Sünde 581; Torheit 582 f.
Isidor von Pelusium über Schönheit der Tugend 657 f.
Islam, Gebet mechanisch 319, Ehe 381; Kinderbehandlung 385; Frauen 397; seine Tapferkeit 703; aggressive Religion 715; Fatalismus 172; Fanatismus 703 758.
Isokrates über Gottesverehrung 592; über die Göttersagen 317.
Issedoner, Elternmord 116.
Juden, die alten, Verschiedenheiten 236; Familie 344 ff; Weib 346 f; Kinder 357 384 f; Fremde

415; Humanität 345 f; Jenseits 100; Lehre 475.
Judentum, modernes, Einfluß 485 f.
Julian der Abtrünnige 620.
Juno Ludovisi 684.
Jupiter, Beispiel 317. Jupiter-Ideal 683 f.
Juste milieu 663 ff.
Justin, über die Vernunft 68; stolz auf die Arbeit Christi 438; über die Heiden 618.
Juvenal, über religionslose Moral 519; über das objektive Gesetz 151; Unseligkeit des Bösen 158.

K.

Kainiten 210.
Kaiserchronik über die Heiden 637 638.
Kallikles 106 107.
Kampf im Menschen, vom Verderbnis der Natur 204 222 784 f; nicht jeder ein Übel 195; Ehre 195 f; durch das Christentum 195 ff; Beginn der Heilung 197; das Leben des Menschen 792 ff 827 ff; verlangt Mut 797 f.
Kanaaniter, Menschenopfer 549.
Kant J., Autonomie und Heteronomie des Menschen 15 119 ff. Das radikal Böse 43 199 ff. Die Tugend als Kampf 209 f. Unterschätzung der Erkenntnis in der Religion 247. Stoizismus 256. Willensfreiheit 166. Bekämpfung des Zweckbegriffes 508. Moralformeln 586 f. Naturrecht 411. Falsches Erziehungsprinzip 723. Geringschätzung Christi 773. „Kategorischer Imperativ" 149. Gefühlslehre 286.
Kapistran Johann, hl. 470.
Karl Borromeo, hl. 747.
Karl d. Gr., Hebung der Arbeit 439; sein Werk 767 770.
Karneades, Leugnung von gut und bös 77 123; über die Willensfreiheit 166.
Karthago 415.
Kassiodor als Staatsmann 464.
Kasuistik, unbrauchbare, der Weltmoral 653 726 728.
Katechismus, Weisheit des 517.
Katharina von Siena, Reinlichkeitsliebe 745.
Katholizismus, angeblich Frucht des Altertums 416; Ehrenrettung der Menschheit 175 200 f; nicht Kosmopolitismus 476 497 ff. Anklagen 193. angebliche Sinnlichkeit 257 f. Wahre Mitte 259. Achtung der Natur 200 ff 627 ff.
Kebes 107.
Kelten, Jenseits 101; sittlicher Verfall 375 380.
Kepler 356.
Keuschheit, im Altertum fast unmöglich 315; inwiefern christliche Tugend 697 f; Stein des Anstoßes 705 785 f; ihre Vormauer 873; nur durch Gottesfurcht zu wahren 600 f; durch Beherrschung der Begierden 704 f.
Kind, Stellung im Altertum 354 ff 382 ff. Aussetzung, Verkauf, Tötung 355; bei den Deutschen 357 385; Indern 385; Slaven 385; Orientalen und Wilden 386; Chinesen 387 ff; im Judentum 357 f; im Christentum 357 f.
Kinnear W. 7.
Kirche, über die Heiden 634 f; „bürgerliche" 404.
Kirchenbesuch 777.
Kirchenväter und die klassische Literatur 613 617 ff; Eklektizismus 619 f.
Klassiker, alte, Vorsicht bei Benutzung von Aussprüchen 448 ff 644 647 ff; Benutzung in der Kirche 613 617 ff; Vorliebe des Mittelalters für sie 639 ff 647. Kl., moderne, unpatriotisch 486 ff.

Klassische Studien, Abneigung 148 f 532.
Klassizismus, s. Altertum.
Kleanthes 54 561.
Kleinigkeiten 864 ff; Bedeutung 865 ff; Treue im Kleinen 872 ff; die kleinen Tugenden 874 ff; die kleinen Fehler 867 881, aber wirkliche Fehler 866 ff; Folgen 868 f. Ob sich Gott um Kl. kümmert 864 f.
Klemens von Alexandrien über den Menschen 213; das Heidentum 619 620; Christus 620.
Klopstock Fr. G., Patriotismus 488.
Klugheit, notwendig zur Tugend 674 f 679; mit Sünde unvereinbar 582 f.
Knebel K. L., Goethes Freund 491.
Kollmann 234.
Kommunismus, der richtige 735.
König 482.
Konkubinat 365.
Konrad, Pfaffe, Patriotismus 498.
Konstantin, Hebung der Arbeit 438 f.
Konstantinopel 171.
Konstitutionen, apostolische 437.
Konzentration auf das Diesseits 559 (s. Diesseits).
Kopf 238 246 ff (s. Verstand).
Kopie und Original 717 ff.
Körner Th., Patriotismus 482 488 f.
Kosmopolitismus der Stoiker 416 451 461 f 484 498. Menschenverachtung 417. Vaterlandslosigkeit 417 484 498; dem Christentum fremd 476 497 ff 763.
Krafft-Ebing R., Sittlichkeit 149; moralischer Idiotismus 150; Kriminalpsychologie 169.
Krankheiten, geistige 455.
Krates über den Menschen 548.
Krieg, d. Leben 793.
Kriminalpsychologie 169.
Kritias über den Menschen 410.
Kronenburg 144.
Krug Wilh. Traugott, Moralformel 588.
Kult s. Gottesdienst.
Kultur, vgl. Ideen, Zeit, moderne; inwiefern Verderbnis des Menschen 45 f. Bedeutung 22 f; Bedingungen 562 f; Zusammenhang von K., Ethik und Religion 22; private und öffentliche 24; K. und Weltgeschichte 32; drei Grundgesetze 561 f; äußere K. vereinbar mit innerem Verfall 322 364 534. Rückschritt 339; Mißerfolg und Mißbehagen 564 f. Mißhandlung der Natur 363 f. Uniformität 720 f. Goldene Kulturzeiten und Pessimismus 45. Verachtung bei Rousseau und Tolstoi 45. K., gewöhnliche, nie rein 49; entwürdigt den Menschen 49; unter welchen Bedingungen sie echt werden kann 47 f.
Kultur, ethische 20 138 (s. Moral, freie).
Kulturgeschichte, Mißbrauch 226; materialistische Auffassung 169 231; verkehrte Schlüsse aus späteren Entartungen 377 399 (vgl. Religionsvergleichung); richtige Grundsätze 230 f.
Kunst, moderne 296.
Kunsthandwerk, das, im Altertum 424.
Kunstwerk, das Leben 656 f 758 ff (s. Ästhetik).
Kutschkelied 483.
Kynikos 173.

L.

Laas, Utilitarismus 663 f.
Labre Benedikt, hl. 745.
La Bruyère J., Ursprung unserer Übel 41; Menschenverachtung 50.
Lactantius über das Verhältnis von Christentum und Heidentum 620; über die Heiden 643.

Laertes 365.
Lamennais 570.
La Mettrie J. O. 167.
Lamia 394 f.
Lamprecht 637.
Langobarden 687.
Laokoon 712.
La Rochefoucauld Fr., über Menschenverachtung 50.
Lasaux, über das Altertum 338.
Läßliche Sünde 867; Gefahr 869 f.
Lauheit, Anstößigkeit der 804 f; schwer zu bekehren 806; Verderblichkeit der 823 843 (s. Halbheit).
Laukhart 285.
Leben, künstliche Herstellung des 7. Großartigkeit des sittlichen Lebens 205 ff. L. als Strafe bei den Griechen 544; des Christen als Kunstwerk 656 f 738 (vgl. Ästhetik). L. und Lehre 281 297 750 f. L. ein Krieg und Ritterdienst 793 ff 840 ff. L., das innerliche 312 f. L., jenseitiges 80 f (s. Vergeltung, Unsterblichkeit).
Lebensauffassung s. Weltanschauung.
Lecky W. E. H., Freiheit des Genies 194; Anklage gegen das Christentum 198 694.
Lefevre 689.
Lehmann 98.
Lehre und Leben 281 297 750.
Leibniz G. W., Willensfreiheit 167; über Christentum und natürliche Religion 631; über Ungleichheit aller Dinge 717.
Leidenschaften 189 ff 215 ff 221; natürlich 201 217 ff; nicht an sich böse 199 ff 221 ff. Zerrüttung 195 204 f 222. Sehr wichtig 200. Behandlung 206; Nutzen 203 207 224 303 f; Gefahr 208; Zahl 219; nicht ohne weiteres zugerechnet 218 ff; Einfluß 221; Verfall 222; Behandlung 206 222 f. Sitz im Herzen 254. Notwendig zum ganzen Menschen 203 250 303 f. Falsche Lobrednerei 459. (S. Herz, Gefühlsvermögen, Affekte.)
Leo d. Gr., Verdienste um das Vaterland 467.
Leonardo da Vinci 193.
Leonidas 703.
Leontium 395.
Leopardi G., unpatriotisch 496.
Lessing G. E., Leugner der Willensfreiheit 166; warum Leugner der Willensfreiheit 173; über Tod und Altertum 543 f. Furcht vor der Wahrheit 300; Moralformel 586. Die beste Religion 630. Nathans Spruch gegen die Christen 610. Erziehung des Menschengeschlechtes 623. Vaterlandslosigkeit 493 f; Geringschätzung Christi 773; Mensch und Christ 616; Verherrlichung des Lasters 378; Religiosität 493.
Letourneau 146.
Lewes G. H., Verteidiger Goethes 489.
Libanius über die Christenfrauen 742.
Liberalismus, Subjektivismus und Individualismus 24 f. Engherzigkeit 26; Selbstzweck 510 f; ökonomischer 398; Antrieb zur Selbsthilfe 453 f.
Libertinismus, moderner 15 77.
Libyer, Gynäkokratie 380.
Lichtenstein Ulrich von 400.
Liebe Gottes als christliches Moralprinzip 583 604 f 889. Ordnung der L. 849 856 f. (S. Nächstenliebe.)
Liebmann O. 298.
Lippendienst 813.
Lipsius Justus 720.
Literatur, moderne, Beeinfluffung 486; kosmopolitisch 482 490 ff. Herabwürdigung des Menschen 49 145; Verderb der Humanität 566 ff; Egoismus 487 ff. Literatur, klassische 149.

Livingstone D., als Missionär 827.
Locke J., kein objektives Sittengesetz 125 624. Willensfreiheit 167.
Logik, moderne 7.
Logos spermaticos 618.
Lohengrin, Dichter des 712.
Lombroso C., Leugnung der objektiven Sittlichkeit 124; über moralischen Idiotismus 150 307; Unzurechnungsfähigkeit des Verbrechers 167 169.
Lorenz 491 f.
Lubbock J., über den Menschen 412.
Lucian 698.
Lucilius 324.
Ludwig der Heilige und seine Mutter 407; Charakter 709 f.
Ludwig II. von Bayern 296.
Ludwig XIV., woher sein Glanz 231.
Ludwig XV., Zeitalter 281 ff 342.
Ludwig XVI., Stärke 711.
Lüge, pathologische 41; religiöse 12, wann nach Ihering erlaubt 145.
Luther, Leugnung der Willensfreiheit 166; über die Heiden 633; „Freiheit eines Christenmenschen" 63; Sinnlichkeit 293.
Luxus, Lobredner des 459.
Lykurg s. Sparta.

M.

Mabillon J. 742.
Mackintosh J. 623.
Mädchen, Behandlung 385 ff.
Magdalena 188.
Magdalena von Pazzi 337.
Malebranche N., Gefühlslehre 286; sein Leben 356.
Malerei, moderne 10.
Malthusianismus im Altertum 355 f 382 f.
Manaos, Kindermord 386.
Mandeville B. 459 656.
Mani und Manichäer über das Übel 755, das Böse 199, Ehe 348.
Manlius Torquatus 686.
Mann (s. Familie, Ehe, Hand, Weib), Anforderung des Mittelalters an ihn 677. Angeblich im Altertum männliche Tugend 694. Charakter des M. und Wirkung des Christentums an ihm 707 714 f.
Mannert K. 227.
Manus s. Hand.
Manzipation der Frauen 405.
Maria, Verehrung 406 f. Zusammenhang des Frauen- und Mariendienstes 406 f. Mater dolorosa 685 711.
Mark Aurel, Weltanschauung 553; Weltverachtung 427 f; Pantheismus 55; Familie 396. Einfluß des Christentums 448. Solipsismus 427 f; egoistische und herzlose Philosophie 452; falscher Idealismus 326; Kosmopolitismus 476; Charakter und Verhalten 357 709 f 758. Urteil des Mittelalters 638.
Markus d'Aviano 470.
Marner 213.
Martensen H. 615 616 636.
Martyrium 702 713; Größe der Tugend 703 f; Gewissensstärke 704; sittliche Kraft 798 f; wie erworben 799.
Massageten, eheliche Zustände 375.
Maß, das rechte 676 f 712 ff (s. Mitte, rechte). Der „Orden vom rechten Maß" 678. Den Alten praktisch fremd 390 ff 700 707 712 f.
Maßstab Gottes 865.
Materialismus und Willensfreiheit 170 259.
Mathathias 253.
Mathematik, moderne 7.
Mathildis, die hl., und ihre Familie 407 ff.
Maximisation des Glücks 664.
Maximus von Tyrus 54 589.
Mechtild, hl., und Trajan 639.
Meder, Vielweiberei 373.

„Medizinmänner" 827 f.
Megariker 719.
Meineid s. Eid.
Meinung, öffentliche, Beugen vor ihr 64 111 189. Christentum unbeugsam 475; M., öffentliche, und Moral 145.
Melancholie, Verherrlichung der 282. Melancholisches Temperament 835 ff 838 f.
Melanchthon über die Heiden 633.
Melander 734.
Melanesier, Kindermord 387.
Menander, Weltanschauung 553.
Mendelssohn Felix, Einseitigkeit 837.
Mendelssohn Moses, Moralformel 586.
Menelaos 208.
Mennoniten 721.
Mensch. a) Gefallen von Natur 46 f 88 89 183 507 f 562; böse 57 545 f; schwach 88 866; zerfallen mit sich 161 561; mit der Natur 388 f 719; sich selbst ein Schrecken 41 ff; sein eigenes Verderben 39; sein eigener Dämon 548; Störung der Harmonie 507 719; nicht völlig verdorben 48 177 f 199 ff 635 756 806; viele Gefahren 788. b) Persönliches Verderben: Selbstzweck 510 ff; stolz und feig 163. Autonomie (s. d.); Ratlosigkeit 117; auch im Altertum nicht vollkommen 33 f 533 ff 751 f 885. c) Doppelwesen 213 782. Streben nach Höherem 51 f; nur in Gott befriedigt 52; Abhängigkeit vom Äußerlichen 29 814 ff; drei Bedingungen, damit er sich selber finde 51 f; stärker als er sein will 672. Erhabenheit des M. 60 ff. Kein M. ohne sittliche Anlage 149 ff 843. Frei 178 ff; aber nicht unabhängig 181 ff; alle mit gleichen Anlagen 237; inwieferne gleich 430 f; Verschiedenheiten 237 f 729 f. Ebenbild Gottes 39 ff 54 ff 188 449; nicht leer auf die Erde gesetzt 307; dreifache natürliche Ausstattung 307 ff; vierfacher Wirkungskreis 308 ff. d) M. im Altertum nie selbständig dem Staate gegenüber 25 27 310 ff 358 ff 415 420 429 470 477 ff; Selbständigkeit im Christentum 27 f 190 429 ff 477 ff 650 ff 726 734 f 738 740. M. im Altertum unbekannt 310. Sinn des Wortes M. im Christentum 433. Heidnische und christliche Menschenachtung 449 ff. M. dem M. notwendig 749 f. e) M. zum Ritter geboren 793 ff; wie wahrhaft autonom und frei 121 f; nie zu hoch hinaus 258 f. f) M., ein ganzer, wie zu bilden 48 ff 304; schwer 824 f; warum so selten 781 824 f; Religion notwendig 578 ff 891 ff; auf seine eigene Pflege angewiesen 313 ff; sein eigener Künstler 335; sein eigenes Werk 891; Harmonie von Kopf, Willen, Herz 242 f; das rechte Ziel 568 577; Gewissenhaftigkeit 133; Selbständigkeit 27 190 f (s. Charakter und Freiheit); Entschiedenheit des Willens 789; Askese, Überwindung der Sinnlichkeit 782 ff; Kampf 792 ff 827 ff; Überwindung der Trägheit und Halbheit 806 ff; innerliche Frömmigkeit, äußerlicher Gottesdienst 812 ff; Beharrlichkeit 819 f; Ordnung 845 ff; Achtung der Kleinigkeiten 864 ff; Gerechtigkeit 889 ff; Gerechtigkeit gegen Gott 891, gegen den Nächsten 894, die Dinge außer dem M. 897, gegen sich selbst 898; ganzer einheitlicher Charakter 900 f. g) Wem gehört der M. an? 26: 1) sich selbst 27 f, 2) der Gesellschaft 28 ff, 3) Gott 30 f.

Großartige Aufgabe 205 f 304; Wirkungskreis 308 310 ff. h) M. und Christ, Mißdeutung bei Shaftesbury 444; Rousseau 445. Charron 610; Lessing 610; Bayle 610; ob vereinbar 607 f 625 ff; wahres Verhältnis 418 433 f 497 f 616 ff 621 ff 627 ff 772 f.
Menschengeschlecht, Einheit 236 f; gefallen: Beweis Geschichte der Familie 363 374 (s. Sündenfall); schmiedet sich selbst sein Joch 378; Verleugnung der Natur 388 719; zerrüttet 414 f; Zerrüttung allgemein 886 f; Gefallen an Disharmonie 507 719.
Menschenopfer 549.
Menschenrassen 234.
Menschenverachtung s. Pessimismus.
Menschenwürde, Achtung 447 ff; im Heidentum nicht 447 ff; auch heute nicht 452 f; erst im Christentum 201 432 f 449 f.
Menschheit, gemeinsamer Ursprung 236; woher die Verschiedenheiten 236 238 f; eine Völkerfamilie 435 f 475.
Menschheit, reine, vollkommene, Christi, Bedeutung 757 ff 767 f 771 f 773 ff.
Menschheitskult 18.
Menschlichkeit (Humanität), reine, angebliche, der griechischen Götter 684.
Menschtum, freies 16 (s. Humanismus); unbrauchbar fürs Leben 332.
Metellus Numidicus 370.
Methodius, hl. 613.
Metrodorus 395.
Meusebach K. H. G. 510.
Mexikaner, Menschenopfer 549; Tod als Stachel der Lust 550; Frauen 373.
Michelangelo 193 693.
Midas 105.
Mikronesier, Kindermord 386.
Milde, wann sündhaft 203; verachtet 693.
Milieu, juste 663 ff.
Milieu nach Taine 29; vgl. 170 f.
Militarismus 606 f.
Mill John Stuart, Utilitarismus 144.
Milton J., über die Quelle der Glückseligkeit 529; über die wahre Größe 713.
Minimisation des Übels 664.
Minucius Felix, Philosophie und Christentum 620.
Mitleid, verachtet 453 f 459 692.
Mitte, die rechte oder goldene 653 ff; bei Aristoteles 655; im A. T. 654; bei Plato 655; Horaz 655; bei den Stoikern 655; im Rationalismus 659 ff; bei den Chinesen 660; im Hedonismus 662 f; im Utilitarismus 662 ff; im Christentum 25 f 259 657 f 725; in der gebildeten Welt 665 f; im Mittelalter 674 f. Sinn dieser Lehre 653 666 f; im Leben dem Altertum fremd 390 ff 700 707 f 712 f. Das Christentum die rechte Mitte der rechten Mitte 659.
Mittel und Zweck 853; Verhältnis 812.
Mittelalter (s. Rittertum), uns unverständlich 109; gute und schlimme Seiten 279; Ungeschminktheit 255; Klarheit und Bestimmtheit 279; Frauendienst 406 ff; Vorliebe für Aristoteles 615 627 635 637; für Alexander 637, die Griechen 499 637, die Römer 469 499 636, die Klassiker 614 639 f 647; Trajan 638; Virgil 639; Patriotismus 499 f; Freiheit 63; Lehre vom rechten Maß 674 ff 676; von der „Bescheidenheit" 674 f; von Treue und Stäte 676 f; Ästhetik und Tugend 673 ff 680; Zucht und

Scham 677; Selbständigkeit der Charaktere 736 f. Tatkraft 803; Höhe der Symbolik 681.
Mittler, Christus 777.
Modernismus 690 f.
Mohammedanismus s. Islam.
Moleschott J. 167.
Molière J. B., Menschenverachtung 50.
Molinos 326.
Mongolen, Frauen 372.
Montaigne M., über den Menschen 49.
Montalembert Ch., über christliche Freundschaft 447.
Moral, a) angeblich freie (ethische Kultur) 20 119 ff 140 ff 246 333 f 689 f; wirklich freie ohne Aszese unmöglich 785; ohne Religion unmöglich 20 78 (s. Religion, Moralität). b) M. der Welt unnatürlich uniform 719 f und doch nicht einheitlich, sondern für jeden anders 652; unwürdige Kasuistik 653 726 728; voll von Widersprüchen 209 f 723 f; Schauspielermoral 652; Rekrutenmoral 653; Reitschulmoral 725. Doppelte M. 652. Halbheit, Oberflächlichkeit 20 659 f 665. Mittelmäßigkeit 676 f. Zerstückelung des Menschen 258. Ohne Ernst 665; viel zu leicht 670; lügnerisch 134; unsittlich 20 517 ff; Egoismus 664; Stolz 517 ff (s. Stolz). Selbstvergötterung 163 f (s. Autonomie, Selbstzweck); nie uneigennützig 580. Reden ohne Tat 246; Weichlichkeit 294; übertrieben 164 210 f; nicht ausführbar 688 751 f 885; unbrauchbar 113 f; prosaisch 584; äußerer bequemer Schein 665. c) Christliche M. einheitlich 651 f; und doch Spielraum für die Freiheit 653; einheitlich durch das Gewissen 653 (s. d.); wahrhaft frei 134 ff; schwer 670; Tugend der klugen Verständigkeit 676; Aufgabe 753 ff; ihre Grundbegriffe 115. Privat- und öffentliche M. 24; nur eine für alle Verhältnisse 652.
Moral, verschiedene Arten nach moderner Auffassung 142; der Wilden 142 146; ästhetische 146.
Moralität unmöglich ohne Religion 20 589 592 ff 597 ff; unmöglich ohne Aszese 785; ohne Gott nicht sicher 79; nicht aus dem Utilitarismus entstanden 142 f.
Moralphilosophie (Ethik), moderne 8 137 ff; s. ethische Kultur.
Moralprinzip, christliches 133 190 583 604 f 889; moderne Moralprinzipien 134 140 ff 584 ff 663 ff; antike 595 f.
Moralsysteme, moderne 140.
Morgan L. H. 412.
Mormonen 379 380.
Morus Th. 742 798.
Moses, Abt 673.
Moses, Affekte 253 744.
Müller Heinr., Liederdichter, Unseligkeit 574.
Müller Johannes v., Vaterlandslosigkeit 491.
Münsterberg 143.
Müßiggang im Altertum 423.
Musset Alfred, Blasiertheit 570.
Mutterrecht, angebliches 144 380 399.
Mysterien, dionysische 106; heidnische 316 681 f.
Mystik und Scholastik 216; Bedeutung der Menschheit Christi für die M. 776. M., moderne 293 ff.

N.

Nachsicht, gegen menschliche Fehler 161; gegen verkehrte Grundsätze 162.

Nächstenliebe fehlt im Altertum 333 421 ff; höchstens Schein 428. Werk des Christentums 431 ff 697 f. Ordnung der Liebe 856 f, vgl. 849. N. die wahre Humanität 433 f (s. Bruderliebe).
Nägelsbach K.Fr., über das Heidentum 318 322 536 ff; die griechische Philanthropie 416.
Napoleon I. und Goethe 491; über das Christentum 631; über Christus 766 f. Seine geheimnisvolle Krankheit 880.
Nasamonen, eheliche Zustände 375.
Nathan, Lessings 610.
Nationalitäteneifersucht grundlos 375; häßlich 43.
Natur. a) Sprache der 503 ff. N., äußere, Verschiedenheit und Einheit in ihr 717 ff; Harmonie 718 f; Ordnung 845 f; groß im Kleinen und im Großen 864. Naturliebe und Naturverachtung bei den Heiligen 746. b) N., angebliche 294, wahre 562 f 564; angeblich Stiefmutter 307 546 f; schwach, verdorben 88 (s. Mensch); nicht ganz verdorben und unfähig 756; nicht an sich böse 199. Naturanlage und Tugend 626 f 831 ff 835 f. N., die wahre, wie zu erreichen 48. Zug nach dem Guten 790. Nach der N. leben 48 50 f 126 f; soviel als Gott folgen 595 604. Vernunft, Gewissen, Natur folgen ist dasselbe 604. N. schwerer als Übernatur 86 f. Verleugnung der N. in der Geschichte der Menschheit 388. Natürlichkeit dem Altertum fremd 389 ff. Verachtung im Protestantismus 624 ff; Achtung im Katholizismus 626 ff. N. und Gnade 389 626 ff 641 ff 741 f 772 (vgl. Übernatur und Gnade).
Naturdienst, angeblicher, des Altertums 682.
Naturgesetz, ob es verkannt werden kann 117 f; geleugnet oder ganz falsch ausgelegt 149 ff; objektiv 151 f; wahres Gesetz 153; Begriff 152; Verhältnis zum Gewissen 153 f 155.
Naturrecht nach Spinoza 410; Hobbes 411; Kant 411.
Naturvölker, sog., sittliche Zustände 371 f 385 ff 397.
Naturzustand, angeblicher 410 ff.
Nebenfrauen, Einfluß 365.
Neger, Familienzustände 376 379 380 381 386 387 397. Witwenverbrennung 376; Trägheit 425.
Neid der Götter 538.
Nestor, Sittlichkeit 366.
Neuheit vom Christentum nicht beabsichtigt 753 f; aber doch Neues 629; neu und nicht neu 612 ff 622 ff.
Neuplatonismus, falscher Idealismus 325; über Sünde und Sinnlichkeit 199 785.
Neupositivismus 418.
Neutralität unmöglich 800.
Nibelungenlied 237.
Niebuhr B. G., über die Römer 341 355 f.
Nietzsche Fr. 570 691 f; Herrenmoral 164 f 454; Behandlung des Weibes 257; Heldentheorie 182; Sklavenmoral des Christentums 453.
Nihilismus, moralischer, angeblicher 150 ff 307 843.
Nikarete 395.
Nikomachos 609.
Niobe 685.
Nisard 346.
Nominalisten 262 277.
Nonnatus N. 356.
Nordau, M. 12.
Normannisches Schuldrecht 471.

O.

Occam 277.
Odysseus 80 348 366.
Öffentliche Meinung s. Meinung.

Okkultismus 11.
Opfergebräuche der Alten 320 f.
„Orden vom rechten Maß" 678.
Ordentliches und Außerordentliches im Leben der Heiligen 746; in der Tugend 700.
Ordnung 845 ff; Grund der Schönheit 846 854 f 862 f; des Erfolges 861 f; der Kraft 862 f; ihre Arten 849 ff. O. der Tugend 856 ff 859 ff.
Organische Auffassung von der Gesellschaft 338 730 f 734.
Orgien 392.
Orientalen, Behandlung der Frau 376; relig. Symbolik 682.
Originalität der christlichen Tugend 717 ff (s. Freiheit, Gewissen) 838.
Orleans, Jungfrau von 490.
Orpheus, Hymnus 534 f.
Orthodoxie, protestantische, Verachtung der Moral 20; falsche Lehre über die Natur 625 ff; von der Willensfreiheit 177; verkehrte Apologetik 512 ff; Anklage gegen den Katholizismus 615 f.
Ostrakismos 687 887.
Otfried von Weißenburg, Patriotismus 499.
Otto von Bamberg 746.
Otto der Große und seine Mutter 407 f.
Ovid über religionslose Moral 518; über den Zwiespalt im Menschen 546. Unseligkeit 158.
Owen Rob., über Charakter, Freiheit und Strafbarkeit 168 174 f.

P.

Pädagogik, verkehrte Richtung der Neuzeit 575 651 720 f 729 f 731 740; Vernachlässigung des Gewissens 112; des Charakters 136; des Willens 180. P. und Gefühlslehre 300 ff. Spielend lernen 297; Religionslosigkeit 284 f; zeitgemäßer Vorschlag für sie 136 f. Ästhetik dazu nötig (s. Ästhetik). P. der christlichen Religion 650 f 729 ff.
Palladas, Lebensanschauung 556.
Pantheismus, Leugnung der Seelenkräfte 95 277. Fatalismus 172. Religion der Zukunft 294 f. P. und Quietismus 295.
Papinius 361.
Parsismus 99.
Parzival s. Wolfram von Eschenbach.
Pascal Bl. 696.
Pasteur L. 7.
Patriotismus s. Vaterland.
Paulhan F. 7.
Paulsen Fr., Leugnung der objektiven Sittlichkeit 125; Utilitarismus 144; moralische Nihilisten 150; über Tugend 689.
Paulus, Charakter 202 f 337 452 743 f; Affekte 253; rühmt sich der Arbeit 437, über das Heidentum 311 392 421 533; innerer Widerspruch im Menschen 546; über das Gesetz 121; über Bosheitssünde 265; in Athen 54 321. P. und Felix 87. P. und Seneca 646; Versuchungen 185 881 f; als Lehrer der Gerechtigkeit 897 f. P. durch den Willen aus einem Saulus ein Paulus 188. P. im Kerker 308.
Pazmany P. 469.
Pedanterie 241 837.
Pelagianer 634.
Perikleisches Zeitalter 540 ff 555; sittlicher Verfall 350 365 f 394 549 f 554.
Perikles, Sittlichkeit 315 340 394; beim Tode des Paralos 710 f. Verfall seines Werkes 765.
Périn 425.
Perser, Glaube an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht 98; öffentliche Erziehung 359; Geschwisterehe 375.
Persius 318.

Persönlichkeit, freie, im Altertum unbekannt 311 f 359 (s. Staat); Werk des Christentums 358 429 ff.
Perthes Fr. Ch., über die Vaterlandslosigkeit unserer Klassiker 488.
Pessimismus oder Weltschmerz, gerade in den goldenen Kulturzeiten 45 553 554; unnatürlich 578 f. P. der Griechen 539 ff 543 550 ff. P. der Römer 533 f; der modernen Größen 571 ff 575; der Guten 13 f; nicht eigentlich im Judentum 541 ff. Falsche Anklage auf P. 13.
Petrus 744.
Petrus von Blois 615.
Petrus Damiani, hl. 747.
Pfaff 234.
Pfleiderer O., über Schleiermachers Religion 288; über Tugend 689.
Pflichterfüllung, Probe wahrer Tugend 440.
Pharisäismus 162 f 318 f 870 f. Ph. der Römer 318 370. Ph. und Stoizismus 163.
Philanthropie der Griechen 416.
Philipp II. 710.
Philippus Neri, hl., Liebesglut 237; Reinlichkeitsliebe 745; Scherz 747.
Philister 808.
Philo 893.
Philosophen f. d. Welt 284 f 659 f.
Philosophie, moderne 7 ff 199; Aufgabe 57; Vernachlässigung ihrer eigenen Geschichte 215 f; Vernachlässigung des Gewissens 112 ff; Herabwürdigung des Menschen 43 49; Feigheit gegenüber der Willensfreiheit 163 ff; Leugnung des Endzweckes 507 ff 515 ff. Unfähig zur Ethik 113 f. Einfluß auf das Leben s. Ideen. Ph. der Geschichte 32 ff 224 ff. Ph. des Unbewußten 292. Unaufrichtigkeit 525. — Ph. der Alten besser als ihre Religion 317; Streben nach dem Ziele 507 ff; Bedeutung für das Christentum 613 f 616 ff. Egoismus 450 f; ungeschickte Entlehnung aus dem Christentum 323 448 ff. Pessimismus 576. Ph. und Unsterblichkeitsglaube 106.
Philosophieren, Beruf zum, nach Cartesius 215 509.
Phlegmatisches Temperament 834 ff.
Phönizien 375 f.
Photographie der Geister 8.
Phrenologie 169.
Phryne 394 f.
Pindar, Lebensanschauung 540.
Planlosigkeit im Guten 861 f.
Platner E. 290.
Plato, Wertschätzung bei den Vätern 613. Pl. und die Offenbarung 621; über Tod, Gericht und Vergeltung 83 f 105; Willensfreiheit, Strafbarkeit 166 169 174 f; Schülerinnen 395; über den Menschen 55 78 208 547; über das Altertum 550; über die Göttersagen 317; über Gottes Dasein 70; über Gottebenbildlichkeit des Menschen 55; Gottesverehrung 592 f; der Mensch gehört nicht sich, sondern dem Staat 472; Ideale 565; Ideal der Tugend 594; Moralprinzip 595; rechte Mitte 655; Übertreibungen 627; Ehe 340 472; Rechte der Frauen 342 368; Kinderbehandlung 382 472; Auflösung der Ehe 376, warum 472; Preisgebung des Menschen 25; nur eine Tugend 719; über Tugend je nach der Naturanlage 830 f.
Platonismus der Väter 613.
Plautus über die Götter 537.
Plinius d. Ält. 307; Lebensauffassung 307 533 543 553.
Plutarch, religiöser Sinn 58; Gottesglaube 70; Vorsehung

70; über Familienleben 341; der Natur oder Gott folgen 595; nur religiöse Moral gut 596; Glaube notwendig für das öffentliche Leben 71 599; Unsterblichkeit 105.
Polybius, über den Glauben an das Jenseits 82; die Entvölkerung der alten Welt 356.
Polygamie, als Luxus 342 373 398; Sittenverderbnis 342 378 ff; Entvölkerung 379; Erziehung 379.
Polynesier, Kindermord 386.
Positivismus 9 418.
Prediger Salomos 541 f.
Probabilität, Lehre von der Pr. 137.
Prometheus des Äschylus 712.
Propertius über die Götterfagen 317.
Prosper von Aquitanien über Geselligkeit 437.
Protagoras über gut und bös 77.
Protestantismus, Glauben allein 20; Vernachlässigung des Gewissens 114; Leugnung der Willensfreiheit 166, oder doch Verkehrung derselben 177; Übertreibung des Bösen 199. Nur eine Sünde: alle gleich 867. Verachtung der Natur 625; der Heiden 633, vgl. 615. Ehescheidung 380. (Vgl. Luther, Orthodoxie.)
Proudhon P. J. 17 567.
Prozessionen der Griechen 392.
Prüderie 442 873.
Psychologie, moderne 7 41 286 833. „P. der Massen" 182. „Psychologie der Geschichte" 224.
Psychometrie 7.
Punier 147, Menschenopfer 549.
Pyrrho 452.
Pythagoras, Moralprinzip 595. Familie 343. Unsterblichkeit 106.
Pythagoreer über Gottesverehrung 592; Gewissenserforschung und Tagesordnung 593.
Pythonice 395.

Q.

Quételet L. A. J. 25; Durchschnittsmensch 149.
Quietismus 295; im Stoizismus 325 f 776.

R.

Rachegöttinnen 545.
Radikal Böse, das, s. Böse.
Rassenunterschiede 233.
Rationalismus, Subjektivismus und Individualismus 24; Symptom geistiger Krankheit 64 ff 583 ff. Enge des Gesichtskreises 512 ff 728; lächerliche Kasuistik 727. Zeitalter 21 65 281 284 583 ff 659 ff 727 f. Gläubiger R. 512 ff; ungläubiger 515 ff; nur Tun, nicht Glauben 246 f; Rufen nach Vernunft 65 f; Moralformeln 583 ff. Verwandtschaft mit dem Chinesentum 515 661 f; Parade mit der Tugend 64 (s. Moral, freie; Kultur, ethische). Fanatismus der religiösen und sittlichen Ruhe 661 f (s. Fanatismus). Über Christus und die Erlösung 774 f. (S. Aufklärung.)
Recht s. Naturrecht.
Recht, römisches, Ausfluß des Stoizismus und Härte 686 f; die geschriebene Vernunft 636 f. R. und Ehre 471. (S. Hand, Ehe, Kind, Weib, Schuldrecht, Sklaverei.)
Reformation, Willensfreiheit 172 262; Übertreibung des Bösen 199; Ehescheidung 380 (vgl. Luther, Protestantismus).
Regulus 703.
Reich Gottes in uns 307 ff 334 ff. R. G. und seine Gerechtigkeit 811 ff; leidet Gewalt 827 ff, vgl. 793 ff.
Reimarus H. S. 623; Wolfenbütteler Fragmente 728.

Reinheit des Herzens Bedingung zum Glauben 92.
Reinisch 341.
Reinlichkeitsliebe 745.
Religion, angeblich Lüge 12; Entwürdigung des Menschen 9; angebliche Entstehung der R. 103; Hindernis 583 f; Ersatz der Religion durch Vollkommeneres 20. R. ohne Glauben und Dogmen 288 f. Pantheismus 294 f. R. der Alten, öffentlich 73 f; rein äußerlich 318 ff; unsittlicher Einfluß 316 ff 322 374 f 392 682. R., moderne 15 f 20 280 ff 818. R. und Tiere 15. R. der Zukunft 16. R. bei Schleiermacher 248 286 ff. Notwendigkeit 568 589 ff 600 f 603; notwendig für die Gesellschaft 57 70 f 568 592 597 f; auch für den Gebildeten 568 f. Religiosität die erste sittliche Pflicht 589 f 592. Ohne Religion keine Sittlichkeit 21 78 f 592 f 594 ff; keine Glückseligkeit 561 f; (vgl. Moral, freie). R. auch äußerlich notwendig 73; als Gerechtigkeit 591 891 f; Verpflichtung dazu im Gewissen 603. Ob Universalreligion möglich 725 ff 728 ff. R. und Moral verbunden 22. Rücksicht der R. auf die Natur 607.
Religionsmengerei der Römer 474 f.
Religionsübung s. Gottesdienst.
Religionswissenschaft, vergleichende 9 646 f; Fehler 448 ff 644 647 ff. Richtiger Weg 649 f 699 900. Vergleichung nach dem Geiste 699 900.
Rembrandt als Erzieher 11.
Renaissance 737.
Renan E. 628 727; Staatsgefährlichkeit des Christentums 458; übertriebene sittliche Forderungen des Christentums 628. Das Christentum nicht kasuistisch genug 727.
Repgow Eike von 638.
Republik, dritte französische 566.
Revolution vom Christentum verboten 465 f.
Revolution, französische, Aufzehrung des Menschen 25; Blutdurst 45; Parade mit Bruderliebe 64.
Ritter K., Mensch und Land 170.
Rittertum, das geistliche 791 ff 840 (vgl. Kampf); Ritter des Geistes 798 f.
Ritualismus in der Religion 103.
Roëll H. A. 623.
Rolfes E. 315.
Rolph, Utilitarismus 663 ff.
Römer, Achtung im Mittelalter 469 499 639 ff; Familienleben 341 ff 361 369 f 375; Recht des Vaters 355; Frauen 347 361; Freiheit 63; Jenseits 100; Kinder 383; Recht und Ehre 471; Schuldrecht 471 686; Sklavenrecht 472 f; Religion äußerlich 320 332; Pharisäismus 318 370; Verachtung der Arbeit 425; Verhältnis von Staat und Mensch 471; angebliche Toleranz 474 f; Religionsmengerei 474 f; Menschenopfer 549; Härte 687 f; bald gebrochen 707 f. Emanzipation der Frauen 395 f. Pessimismus 533 f; Tod als Stachel der Lust 550.
Römisches Recht im Mittelalter 636 f.
Romulus, Gesetze des 383.
Rosa von Lima 337.
Rosenkranz Wilh. 278.
Roskoff 227.
Roß, Miß 7.
Rothe Richard, über Gewissen 114; Moralformel 588; Einseitigkeit 837.
Rousseau J. J. 19; der erste Philosoph des Unbewußten 293. Christ und Bürger unvereinbar

445; Vaterlandslosigkeit 496 f. Verachtung der Kultur 45.
Rückert Fr., Einseitigkeit 837.
Rückert Heinr., über Nächstenliebe und Christentum 434.
Rugier und Epiphanius von Pavia 468.
Rümelin G. 25.

S.

Sabatier H. 7.
Saint-Evremond Ch. 459.
Saint-Pierre Bernardin de 282 298 300.
Sakrament des Altars 777.
Sakuntala 132.
Sales Franz von s. Franz.
Salisches Gesetzbuch 499.
Salomo, Lebensanschauung im Prediger 541 f.
Samson und Dalila 803.
Sand G. 570.
Sanguinisches Temperament 835 838 f.
Sar Peladan 11.
Satan, Verherrlichung des 9.
Saturnalien 392.
Schäfereien 282.
Scham als Tugend 678 873.
Scherr Joh. 226 f 341.
Schicksal 544.
Schiller Fr., Glücklichpreisung der Griechen 157. S. und griech. Literatur 194. Götter Griechenlands 533 540 566 f; Unseligkeit 572 f; Patriotismus 493.
Schlagwort, Herrschaft des S. 170.
Schlegel Fr., Sprache der Natur 503.
Schleiermacher F. E. D., über das Böse 199; über Religion und Gefühl 248 286 ff. Moralformeln 587; Irreligiosität 287.
Schmidkunz H., Suggestion 7 124 149 f.
Schmidt Julian, seltsame Verteidigung Goethes 491; über die Verstimmung der großen Geister 571 f.
Schmitt E. H., über Ausbreitung des Christentums 702.
Scholastik, Abneigung gegen sie 216 297. Sch. und Mystik 216; über Anstand 441.
Schömann G.Fr., über die Griechen 321 f; Verteidigung der griechischen Männer 351.
Schön und Schönheit 290 f. Schönheit der christlichen Tugend (s. Ästhetik). Liegt in der Ordnung 846 854 f. Einfluß des Schönen 854 f. Empfänglichkeit für das Schöne notwendig 507. Schön und gut 676 f. Das Naturschöne 503 ff 718 f.
Schopenhauer A., über das radikal Böse 43; über Charakter 168; Menschenverachtung 44. Willensfreiheit 167. Pessimismus 576. Übertreibung des Wollens 247 f. Pantheismus 292. Vaterlandslosigkeit 496. Verteidigung der Polygamie 378. Weiberfeind 400. Sein Tod 591.
Schubart Chr. D. 194; Vaterlandslosigkeit 494.
Schuldrecht, römisches 471 686; altdeutsches 471 686 f.
Scupoli L. 206.
Sebastian, hl. 798.
Seele unsterblich s. Unsterblichkeit; verschieden von ihren Kräften 277 f; von Natur christlich 618.
Seelenkräfte, ob zwei oder drei 249 f 277 ff 286 f.
Seelenriecherei 7.
Seelenschlaf, Seelenrausch, Seelentod 292 295 f.
Seelenwanderung 105.
Sehnsucht nach dem Tod im Altertum 537 540 f.
Selbständigkeit, christl., s. Freiheit.
Selbstherrlichkeit s. Autonomie.
Selbsthilfe, Antrieb zur 453.
Selbstliebe, Maß der Nächstenliebe 849.

Selbstmord im Altertum 310 533 543 693; Feigheit 693; unnatürlich 527 544.
Selbstzuversicht als Tugend 702.
Selbstzweck, unvernünftig 510 ff; Zerstörung der Gesellschaft 511; beschränkt 516 f; unsittlich 517 ff; Verkrüppelung 520 f.
Seneca über den Menschen 55 546 (Ebenbild Gottes); Verlangen nach höherer Hilfe 90; seine Schwäche 596; Mangel an Menschenachtung 448; Verehrung im Mittelalter 449 614 640; Einfluß des Christentums 448. S. und Paulus 646. S. und Christus 646 f; über Notwendigkeit der Religion 590; über Unsterblichkeit 105 108.
Sentimentalität 241 281 ff 292 ff 298 ff 818.
Seufzen der Kreatur 504.
Seuse Heinrich s. Heinrich.
Severin, hl. 469.
Sevigné M. de 50.
Shaftesbury A. A. C. 144 444 656.
Shakespeare W., über Leugnung der Willensfreiheit 174, den Menschen 213; böse Nachrede 480. Gloster 537.
Shelley 567.
Siam, Kinderaussetzung 385.
Silenus, über Unsterblichkeit 105.
Simonides, Weltanschauung 553; über das Streben nach Tugend 671.
Simrock K., über den modernen Unglauben 565 f.
Sinnlichkeit, falsche Predigt der 247; Übertreibungen ihres Einflusses 791; nicht wesentlich böse 199 ff 327; gehört zum Menschen und verdient Berücksichtigung 256 782 ff; wie zu behandeln 784; muß beherrscht werden 705 785 f 792; Kunst, sie zu zähmen, christlich 697; Notwendigkeit der Aszese 785 ff. — S., angebliche, des Katholizismus 257 f.
Sitten, Verfeinerung der, als christliche Tugend 440 ff.
Sittengesetz, geleugnet 149 ff (s. Gesetz, Naturgesetz); objektiv 151.
Sittenlehre s. Moral.
Sittlichkeit s. Moralität.
Sixtus V. 203 747.
Sklaverei, Folgen für Sittlichkeit und Ehe 159 339 366 ff. Recht der Sklaven 367 473 ff.
Skrupulant 138.
Skythen 687.
Sokrates, Naturanlage 839; über Willensfreiheit, Verantwortlichkeit 169; über Unsterblichkeit 75 105. Übertreibung des Wissens 246; Sünde nur Unwissenheit 266. Abschluß seiner Lebensanschauung 543. S. über Pflicht der Gottesverehrung 589 f; über sein Wissen 90; über die Anlage der Frauen 344; die griechischen Männer 352; Familie 344; Sittlichkeit 315; über Gesetze 599. Nur eine Tugend 719; heute verachtet 94. Kosmopolitismus 763.
Solipsismus s. Stoiker.
Solon, Mangel an Selbstbeherrschung 391; Gesetzgebung 687.
Sophisten, Leugnung von gut und bös 76.
Sophokles, Lebensanschauung 540 554; über Gesetz 599 600; Frauengestalten 407. Mangel an Maß 712 f. Einfluß der Göttersagen 317.
Sordisker 687.
Souriau Paul 7.
Sozialdemokratie und Religion 12, und Ordnung 13, und Mensch 25; vaterlandslos 418 484. Ausschließliche Sorge für das Diesseits 533.
Soziale (gesellige) Pflichten, im Altertum unbekannt 415 ff, ja

unmöglich 421; Lehren des Christentums 25 f 26 ff 429 ff. S. Ordnung gefährdet 13. S. Aufgabe 29 f 435 437 464 f.
Sozialismus 24.
Sozialmoral 24 144 f; vgl. Aufgabe, soziale.
Sozial-Utilitarismus 145.
Soziologie 175.
Spanier 237.
Sparta, Familien und Frauen 339 f 376 687; Kinder 382 687. Xenelasie 415. Unterdrückung des Menschen 472. Härte 382 687. Öffentliche Erziehung 340 359.
Spencer Herbert, Evolutionismus 8; Utilitarismus 663 f.
Spezialistentum (s. Einseitigkeit) 509.
Sphärenmusik 505 f.
Spiegel 99.
Spiele des Altertums, Bedeutung 548 f.
Spinoza B., Gewissen 113. Leugnung von gut und böse 124. Beruf zum Ethiker 113. Leugnung der Willensfreiheit 167. Verachtung des Mitleids 453 f. Leugnung der Seelenkräfte 277; des Endzweckes 508. Über Naturzustand 410 f; über das Recht 410.
Spiritismus, Verwendung im Kriege 7, und Willensfreiheit 167.
Spiritualismus (oder Idealismus), falscher 259 f 322; zumal im späteren Heidentum 325 ff; verwandt mit Ausschweifung 259 327 (vgl. Mystik, heidnische). Sp., wahrer 328 f.
Sprache und Rassenunterschiede 235, der Natur 503 f. Sp. des Volkes 504.
Sprachentrennung, psychologisch notwendig 239.
Staat, a) zehrt im Altertum den Menschen auf 25 27 310 ff 358 ff 415 420 470; auch der moderne 27 110. Freiheit mit ihm unvereinbar 471 473 477 730; erdrückt die Familie 358 f. b) Angeblich unvereinbar mit dem Christentum 456 ff; Gründe dafür: falsche 474 ff; wahre 470 477. Staatsleben erfordert Religion 596 f; durch Gewalt nicht zu halten 597. Der alte Sklavenstaat, der neue Staat der Freien 479 f 730 ff; Staatserziehung im Altertum 359. Staat und Erziehung 358 f. Pflichten gegen den Staat s. Vaterland. St. nicht der höchste Zweck des Daseins 476.
Stand, christliche Auffassung vom 735 f 741.
Stärke, christliche Tugend 701 ff 708 f; der Heiden bald gebrochen 707 f.
Stäte im Mittelalter 677.
Statistik und Willensfreiheit 172 f.
Durchschnittsmensch 149.
Stäudlin 113.
Stebbing 624 f.
Steudel 664.
Stilpo, Herzlosigkeit 390 f. Sittlichkeit 395.
Stoizismus — Pantheismus 55; echt antik 695; Pharisäismus 163; Vergötterung des Menschen 163 f; Unsterblichkeit 106; Verwerfung der Leidenschaften 201 221; Apathie 186 201 211; aus Stolz 255 ff. Nur eine Tugend 719; nur eine Sünde: alle gleich 867; dagegen Verschiedenheit aller Dinge 717. Vernachlässigung des Sinnlichen 257; Übertreibung der Vollkommenheit 211 655; Hochmut 43 255 f 417 518 688; Egoismus 451; unmögliche Moral 688 751 885. Leugnet das Übel aus Stolz 755. Selbstzweck 511 518. Leben nach der Natur 48 101; richtiger Sinn

50 125 f 595. Gleichberechtigung beider Geschlechter 351. Große Worte, schwache Taten 416 596. Kosmopolitismus 416 ff 451 461 484 498. Scheinbare Humanität 417 432 649. Vaterlandslosigkeit 417 461 f. Solipsismus 421 f 427. Selbstgenügsamkeit 427 429. Falscher Idealismus und Quietismus 325 ff; dem Christentum fremd 695 ff. St., moderner 256.
Stolberg Fr. L., über das Altertum 35; Patriotismus 489.
Stolz, Grund des Unglaubens 580 f; Tugend der Alten 255 257 451 f; des Selbstzweckes 517; der freien Moral 519 f 579 ff (s. Autonomie, Autarkie).
Strafrechtslehre 169.
Strauß D. Fr., über Unfreiheit 173; Schubart 194; über den Menschen 213; über Buddhismus und Christentum 648. Das Christentum zu wenig kasuistisch 727.
Streit s. Kampf.
Strindberg J. A., Herrenmoral 164 f. Weiberfeind 400.
Stuart Mill s. Mill.
Stunden der Andacht 285.
Suger, Abt 470.
Suggestion, Erwartungen von ihr 7; Mißbrauch 124 157 167.
Sulian, „der kranke Mann" 171.
Sulzer J. G., Kirschentheologie 514.
Sünde (s. Böse), angeblich unfreiwillig 168 f, oder Sinnlichkeit 198 ff 327 784 f. Verletzung des Gewissens 126. S. der Bosheit und Leidenschaft 265 ff; des Irrtums und der Unwissenheit 266. Innerer Widerspruch und Zerrissenheit 194 ff 222. Torheit und Unvernunft 582. S. und Übel 755. Zerstörung im Menschen 821 f. Unordnung 847 ff. Nicht alle Sünden gleich: Todsünden und läßliche 867 882 f.
Sündenfall 29 47 ff; Folgen für Vernunft 89 f, Willen 176, Leidenschaften 195 205 222. Zerrissenheit 193 ff 545 ff. Sinnlichkeit 784 (vgl. Mensch und Menschengeschlecht).
Susanna 185.
Swinburne A. Ch. 17.
Symbolik, religiöse, Bedeutung 681; des Mittelalters 681; niedrige des Altertums 681 ff.
Symphonie der Welt 506.
Synderesis 117.
Synkletika, hl. 657.

T.

Tacitus, Weltanschauung 533; über die Germanen 341 f 357 372 426 474; über die Christen 457.
Taine H., über gut und böse 8; Milieu 29 182.
Tapferkeit, christliche Tugend 701 ff.
Tat s. Werk.
Tatian, Heidentum und Christentum 620; Charakter 696.
Tauler über die Menschheit Christi 774.
Tauschhandel, geistiger 516 f.
Teleologie (s. Zweck und Ziel), Leugnung 508 ff.
Temperament und Tugend 834 ff.
Terentius über die Göttersagen 317; böse Begehrlichkeit 546.
Teresa, hl., Liebe zur Zierlichkeit 745; über die Menschheit Christi 774.
Tertullian über Christentum und Heidentum 618 620; über die Arbeit und die Nützlichkeit des Christen 438; über Vaterlandsliebe 460 466. Stoischer Charakter 696.
Tetens J. N. 279 286.
Thales 58 391.
Theben, Kinderbehandlung 383.
Theodor der Atheist 123.

Theodorich d. Gr., über Kassiodor 464; über Epiphanius von Pavia 468.
Theodosius d. Gr. 767.
Theognis 557.
Theresia, hl. 337.
Thespesius von Soli 80.
Thomas von Aquin als Apologet 18; Naturgesetz 152; Ziel des Wollens 261 262; über die Ehe 347; über die Leidenschaften 216; über die Ungläubigen 635; über die Verpflichtung zum Nutzen des Gemeinwohles 464 f. Forderung der Klugheit zur Tugend 679. Begriff der Tugend 833.
Thomasin von Zerclaere über die rechte Mitte 674; Bescheidenheit 675; den wahren Lehrer 751; wahre Tugend 877; Dienst Gottes 893.
Thrazien, Frauen 372.
Thucydides, über Jonier und Dorier 235; Lebensanschauung 540 545.
Tieck Ludwig, Unseligkeit 572; Vaterlandslosigkeit 494.
Tiere und Religion 15. T. als sittliche Beispiele 594. Ordnung in der Tierwelt 845 850.
Tiersymbolik, religiöse 682.
Timäus 105.
Tindal M. 622. Christentum uralt 622.
Tischgebet im Altertum 593.
Titus, Urteil des Mittelalters 638.
Tod im Altertum und Christentum 57 543 f. Totenklage der Alten 390. Sehnsucht nach dem T. im Altertum 538 540. T. als Stachel der Lust 550.
Todsünde 867.
Toland J. 623.
Toleranz, angebliche, der Römer 474 f; wo erlaubt, wo nicht 161 f.
Tolstoj L., Verachtung der Kultur 45.
Torheit Sünde 582 f.
Torquatus s. Manlius.
Totemismus 683.
Totengericht, ägyptisches 82.
Toynbee H. W., die rechte Wohltätigkeit 453 f.
Traditionalismus, Verwerfung durch die Kirche 89 626.
Tragik und Epik, antike und christliche 713 ff.
Trajanssage 638. Vorliebe des Mittelalters für Trajan 638 f.
Traube L. 7.
Trendelenburg 358 726.
Treue im Mittelalter 677; die T. im Kleinen 874 f.
Tugend. a) Leugnung natürlicher T. im Protestantismus 615 ff 624 f 633. b) Tugenden der Heiden wahr, aber unvollkommen 635 f 752 885; rein äußerlich 314 f 324; starr, schroff 686 ff 700; gegründet auf Stolz und Egoismus 419 450 f 688 754 f; aber bald gebrochen 687 707 f 754; übertrieben 390 ff 700; unausführbar 688 751. c) T. nicht bloßes Gefühl 833 f; nicht Naturanlage 830 832; kein Kastenvorrecht 831 f; nicht bloß Versuchung und Kampf 209 f; kein Steckenpferd 700; nicht bloß einzelne außerordentliche Leistungen 878 f; die gewöhnlichen Taten 700 880 f; die Standespflichten 879. d) T. um der Tugend willen Verkrüppelung 519 ff; unfruchtbare Quälerei 119 f; wertlos 518; unsittlich 163 f 517 519 f 579 f; Egoismus 663 f; ohne Ernst 665; mindestens feine Selbstsucht 520 (s. Stolz, Selbstsucht, Autonomie); ungenügend ohne Religion 20 f 79 591 f 594 ff. e) Zusammenhang aller T. 741. Hindernis die Unbeständigkeit 132 f. Naturanlage auszubilden 625 f 831 ff 835 ff; aber auch deren Mängel und Schwächen

zu ergänzen 839. T. und Temperament 834 ff; durch Überwindung, Übung und Gewalt 833 ff 839 ff. f) Wirkliche Tugend möglich 211; errungene Fertigkeit 833. Täuschungen über sie 834. Sache des Willens 187, und der Arbeit 832 f; ihr Ideal in Gott 565 595, und in Christus 757 ff 771 f. T. schwer 669 f 825 858. Ästhetik und Schönheit der T. 440 ff 629 f 632 656 f 713 ff 738 854 862 f. T. als Sache der eigenen Tätigkeit 190, der Überwindung 191, der Klugheit 674 f 679; des rechten Maßes 676 f; der rechten Mitte 654 f 663 ff; als Bescheidenheit 674 f; als Ordnung 859 ff; als Sorge für die Kleinigkeiten 864 ff; als Gerechtigkeit 889 ff. Natürlichkeit 859; nur eine vollkommene T. 642. g) Vergleich antiker und christlicher Tugend als aktiv und passiv 689, als männlich und weiblich 693 f 701 ff. Gezwungenheit der weltlichen Tugend 256 721 ff 728 ff. Natürlichkeit der christlichen T. 736 ff. Einheit der antiken 719 f; Einheit und Schablonenhaftigkeit der modernen 719 f 729 f; Selbständigkeit der christlichen T. 725 f 733 734 ff; Weiche, Stärke, Unüberwindlichkeit der christlichen T. 701 ff. Die eigentümlichen natürlichen Tugenden des Christentums 697 ff; die kleinen T. 874 ff.
Tugendvorbild s. Ideal.
Türke, Charakter 240.
Tylor E. B., über den Menschen 412.
Tyrtäus 482.

U.

Übel, Ansichten davon 755; Ursprung desselben nach La Bruyère 41 f.
Überlieferung in der Gegenwart verachtet 97.
Übernatur, verworfen 622 ff. U. und Natur 388 607 ff 621 ff 625 ff 742 f 772. Übernatürlich und übersinnlich 563. Rücksicht auf die Natur 607. (Vgl. Natur, Gnade.)
Übersinnlich, nicht übernatürlich 563.
Übertreibungen der Alten im Guten 390 ff 700 707 f 712.
Ulrich, hl. 470.
Umgangsformen 441 ff.
Unbewußten, Philosophie des 292 f.
Ungeduld, woher 161.
Unglaube, wo er beginnt, wie er fortschreitet 40 ff; geht aus vom bösen Gewissen 40; unaufrichtig gegen die Vernunft 84 f. Stolz 579 ff. Nie interesselos 580. U. und Irreligiosität Torheit 582. Sünde 581. Ob Tugend mit ihm vereinbar 381 f. Nie ganz überzeugt 40.
Uniformität der modernen Bildung 721 729 ff.
Universalmensch unmögl. 731 740.
Universalreligion, ob möglich 725 ff 728 f.
Universalrepublik 497 (s. Kosmopolitismus, Internationale).
Unordnung häßlich und schädlich 847 ff; Sünde 856.
Unsittlichkeit im Dienste der alten Religion 316 ff 322 ff 374 392 682.
Unsterblichkeit 74 f.
Unsterblichkeitsglaube nicht die Frucht philosophischer Spekulation 106.
Unverbesserlichkeit 163.
Unwissenheit 275.
Utilitarismus 142 ff 662 ff.

V.

Vandalen 237.
Vater, übermäßige Macht im Altertum 354 ff.

Väter der Kirche s. Kirchenväter.
Väter der Wüste über Ästhetik der Tugend 657 f; über kluge Übung der Tugend 673 f; ihre Fehler und Versuchungen 882.
Vaterland, Patriotismus der Alten und der Welt Stolz, Egoismus und Inhumanität 417 ff 459 f. Patriotismus des Mittelalters 499. Anklage gegen das Christentum auf Vaterlandslosigkeit 444 f 456 ff 497 f; der bitterste Vorwurf 480 ff. Vaterlandslosigkeit der Stoiker 417 f 461. Vaterlandslosigkeit der modernen Dichter und Philosophen 482 ff; der Freimaurerei 418 485 498; des Humanismus 483 ff; des modernen Judentums 485 f; des Sozialismus 418. Pflichten gegen das Vaterland 462 ff. Gewissenspflicht 465; natürlich und menschlich 484 ff. Tugend 459 464 476 f. Patriotismus und Kosmopolitismus 418 484. Patriotismus und Partikularismus 484.
Vatke J. K. W., über das Böse 210.
Verantwortlichkeit und Willensfreiheit 174 179.
Verbrecher und moderne Moral 151 175.
Vergeltung, ewige 80 ff.
Verliegen, sich 803.
Vernunft 63 ff. Viel reden von der V. bedenklich 64 f. Verachtung 297 f; verkehrter Gebrauch 63 ff 84; Pflicht des Gebrauches 66 f. Nicht so schwach 89, aber zerrüttet 90. Fünf Vernunftdogmen 68 f. V. und Gewissen 78 152 f. V., Gewissen und Natur 604. Die Feinde der Vernunft 85 f 91 283; V. und Glaube 607 f. V. schwieriger als Glaube 88. V. und Wille s. Wille. Irrtumsfähigkeit der Vernunft und Bedürfnis höherer Unterstützung 88 90. Kraft und Schwäche 789. Kann irren, jedoch nicht überall und immer in gleicher Weise 71. Muß die Leidenschaften beherrschen 92 224. Notwendig zur Tugend 582 674 ff.
Verschiedenheit der Dinge 717.
Verstand und Wille 246 ff 271 ff.
Verstandesmensch 242.
Versuchung nicht Sünde 185; nicht wesentlich zur Tugend 209.
Vielseitigkeit, wahre 132 f 836.
Vielweiberei s. Polygamie.
Villon Fr. 19.
Vinzenz Ferrerius 739.
Vinzenz von Paul, hl. 740.
Virgil, Jenseits 80; im Mittelalter 639. Mangel an Maß 712; Weissagung 887.
Vischer Fr. Th., über die Heiligen 336. Vorwürfe gegen das Christentum 193.
Vitruv 341.
Volk, seine Sprache 504.
Volkelt 689.
Völkerfamilie 436 475 f.
Volkscharakter im Christentum 736 f.
Vollkommenheit, maßlos im Stoizismus 655; menschlich im Christentum 882 f; Verpflichtung dazu 126; nicht unmöglich 209 f 211; aber schwer 786 f. Glückseligkeit im Streben nach V. 603; im Altertum nicht erreicht 33 751 f 885; wie zu erreichen 810 f; langsam 828; mühevoll 829 858.
Voltaire 19 65 281 324 536 570; Willensfreiheit 167; Vaterlandslosigkeit 496 f.
Vorbild s. Ideal.
Vormauer der Tugend 872.
Vorsehung bei Cicero 56; bei Plutarch 70; bei den Alten verkannt 544. V. Gottes in Leitung der Völker 558 617 f; in Zulassung des Bösen 577.

W.

Wachsamkeit beständig notwendig 212 223.
Wachsmuth E. W. G. 227.
Wagner Adolf 25.
Wagner Richard, Geist des Wagnertums 11 296.
Wahrheit, nicht mehr geglaubt 11; Furcht vor der 85 ff 525 f; Liebe zur W. Vorbereitung zum Glauben 86 f 905. W. kann drei Dinge nicht ertragen 162.
Waterland Daniel 624.
Watt J. 356.
Weib, Ansichten über das 393 ff; angeblich unergründlich 256 f 400. Widersprüche über das W. 400 402. Verachtung und Unterdrückung 393 ff; von der Erziehung ausgeschlossen 353. Folgen 393 f. Falsche Verehrung 394 f 399 f. Folgen und Ursachen 400 ff. W. im alten Orient 344 f 375 f; in Ägypten 342; in Judäa 346; in Sparta 339 f; in Griechenland 340 350 364 ff 375 393 ff; in Rom 350 f 370 ff 394 ff, Deutschland 342 371 398; bei den sog. Naturvölkern 373 f 375 f 397 f. Emanzipation im Altertum 350 352 394 ff. Moderne Entwertung 43 398. Galanterie 398 ff. Gynäkokratie 399. Verderbnis des W. auch Schuld des Mannes 352 393 ff. Gleich dem Manne 352 ff 403 708 f 714 f (s. Gleichstellung). Rechte und Pflichten 353 f. Den allgemeinen menschlichen Gesetzen unterworfen 256 402 403. Einfluß auf Sitte und Leben 362 f. Warum vom Christentum benutzt 362 f; Ehrung durch dasselbe 406 ff. Einsetzung in seine Rechte 352 f. Soziale Stellung 354. Anforderung des Mittelalters an das Weib 677 f. Angeblich weibliche Tugend des Christentums 693 f 701 ff 706 714 f. Charakter des Weibes und Wirkung des Christentums an ihm 470 701 707 708 f 711 715. (Vgl. Mädchen, Frauenfrage, Emanzipation, Geschlechter.)
Welt, moderne, s. Zeit.
Welt, Philosophen für die 284 659.
Weltalter, vier 554; gegenwärtiges 886 f; das goldene in Christus 887.
Weltanschauung Salomons 541 ff; christliche 26 ff; rationalistische 512 ff; des Altertums 535 ff 550 ff.
Weltbildung, Durchschnittsmensch 189. Ihre goldene Mitte 660 666.
Weltfriede 436.
Weltschmerz s. Pessimismus.
Weltsymphonie 506 f.
Werk und Wille 246. W. und Herz 329 ff. W. und Tugend 440.
Werther, Goethes, und Werther-Periode 283 292 302.
Wieland Chr. M. und das Christentum 193. Vaterlandslosigkeit 494.
Wigand 234.
Wille, Vernachlässigung 180 791 f. Einfluß 185 ff. Zurechnung trifft ihn 187 220 243 ff. W. und äußere Gewalt 177. W. und Werk 244 f. W. und Verstand 246 ff 271 ff 789 ff 801. Doppelte Willenstätigkeit 269. Einfluß Gottes 269; des Guten 269 f 272. Ob er das Böse wollen kann 262 ff 270 274. Für das Gute 262 f 790. Wie geheilt 184. Bedeutung für den Glauben 247. Großartige Aufgabe 800 ff.
Willensfreiheit 161 ff 789 f. Leugnung 165 ff 792; deren Gründe

167 ff. Begriffe 176 ff. Nicht absolut 181 ff. Inhalt und Umfang 269 f. Kraft 185 ff 789 ff.
Winckelmann J. J. 609; über den Zeus von Otricoli 683.
Windischmann F. 99.
Winsbekin 874.
Wirkungskreis, vierfacher des Menschen 308 310, vgl. 26.
Wissen und Wissenschaft (s. Vernunft), angeblich unvereinbar mit Teleologie 508 ff (vgl. Zweck).
Wohltätigkeit, die rechte humanistische 453 f.
Wolfenbütteler Fragmente 728.
Wolff Christian, Vater des Rationalismus 584. Kasuistik 728. Moralformel 585. Dürre 728.
Wolfram von Eschenbach über die Heiden 614 637; über christlichen Anstand 442; die Schamhaftigkeit 873 f.
Wolseley G. J. 880.
Wundt W., Moralformel 589.
Wuttke 661.

X.

Xenelasie 415.
Xenophanes, Gebet bei Tisch 593.
Xenophon über den Menschen 547; Familie 343.
Ximenez Fr. 469 742.

Y.

Young Brigham 379.

Z.

Zaleukos, Gesetzgebung 472.
Zarathustra 755 757 f. Zoroaster.
Zeit, moderne, Beginn mit Ludwig XV. 281; Charakteristik 4 ff 12 ff 65 f 109 ff 558 ff 873 894. Einfluß der modernen Ideen 13. Gemeinsames 14 f. Moderne Religion 15 f 280 ff 818 f. Menschtum, freies 16 19. Haß gegen Gott 17. Pantheismus 292 ff. Moderne Menschenverachtung 43. Charakterschwäche, Menschenfurcht 109 183 280 737 f. Gezwungenheit 256 721 ff. Uniformität 720 f 731. Abhängigkeit 110. Unkenntnis des Gewissens 112. Vernachlässigung des Willens 180. Stoizismus 256 711 f. Pessimismus 256. Angebliche Vollendung 193. Sentimentalität 281 ff 289. Phantastereien 9 f 280 296 ff 818. Lüsternheit 11 f 296 f. Verachtung gegen den Glauben 296. Entbehrlichkeit der Religion 579. Alles Religiöse Lüge 12 und Hindernis 583. Selbstherrlichkeit 15 ff (s. Autonomie). Menschtum 16 ff. Verachtung von Herkommen und Sitte 12. Denkscheu 297. Verschwommenheit 292 f 297 298 299. Seelenschlaf, -rausch, -tod 292 295 f. Buddhismus 294 ff. Moderne Mystik 294 ff. Freie Moral s. d. Moderne Kunst 296. Äußerlichkeit 312 f 323 f 332. Aberglaube 455 f. Furcht vor der Wahrheit 525. Furcht vor Verantwortlichkeit 166. Verachtung des klassischen Altertums 148 f 532 neben Überschätzung 192 532 559 579. Verachtung des Mittelalters 109 509 f. Falscher Individualismus 24. Unterdrückung der Individualität 731. Maßlose Vielseitigkeit und Einseitigkeit 836 f. Konzentration aufs Diesseits 533 559.
Zeitalter s. Weltalter.
Zeller Ed., über Jacobi 303; über Sokrates 344; Lessing 493; die moderne unpatriotische Literatur 487.
Zeno, Leben nach der Natur 125 (s. Stoiker).
Zerrissenheit des Menschen, angeblich erst durch das Christentum 194; durch die verdorbene Natur 222 (s. Sündenfall); auch im

Altertum 195 537 f 545; im modernen Humanismus 561; im Menschen durch das Böse 545 ff 561; vom Christentum ehrenvoll gefördert 197 207 f 211 f.
Zeus von Otricoli 683.
Ziel (vgl. Zweck) 309 503 ff. Streben nach dem Z. unstillbar 51 f; drei Bedingungen zur Erreichung 562; geleugnet 256 507 ff; notwendig 263; Pflicht 524; nur das Gute 263 269 f 272; vollkommen 523; Einfluß auf die Sittlichkeit 275 f. Z. echt menschlich und natürlich im Christentum 606 ff 626 ff; obwohl noch mehr 621 ff; sechs Eigenschaften 521 ff; das letzte Ziel 52 526 ff. Z. und Glückseligkeit 524 527 f 564. Wichtigkeit des übernatürlichen Z. 641.
Zierlichkeit als Tugend 441 745.
Zittel 234 745.
Zivilehe und -scheidung 381.
Zopyrus 839.
Zorn, Zweck 203 222 253 706.
Zoroaster (Zarathustra) 755 757.
Zucht als Tugend 678.
Züchtigkeit 678 873.
Zurechnung trifft nur den Willen 188 220 243 ff.
Zweck (vgl. Ziel, Teleologie), Leugnung des Z. 256 507 ff. Selbstzweck (s. d.) 510 ff 517 ff Mittel und Zweck 512 f 812 853. Enger Zweckbegriff des Rationalismus 512 ff.
Zwölftafelgesetze 383 471 686.
Zyniker über den Menschen 410. Solipsismus 421. Selbstgenügsamkeit 427 429. Nur eine Tugend 719. Leugnung der Unsterblichkeit 106, ihr Hochmut 43.

Von demselben Verfasser ist in der **Herderschen Verlagshandlung** zu **Freiburg im Breisgau** erschienen und kann durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Apologie des Christentums.

Fünf Bände. 8°

I. **Der ganze Mensch.** Handbuch der Ethik. Vierte Auflage. (XVI u. 948)

II. **Humanität und Humanismus.** Philosophie und Kulturgeschichte des Bösen. Dritte Auflage. (XVI u. 1010) *M* 7.—; geb. in Halbfranz *M* 8.80

III. **Natur und Übernatur.** Geist und Leben des Christentums. Dritte Auflage. In zwei Teilen. (XXII u. 1284) *M* 9.—; geb. *M* 12.20

Aus der 2. Auflage des III. Bandes ist apart erschienen: **Die Entstehung des Christentums.** 8° (IV u. 158) *M* 1.50

IV. **Soziale Frage und soziale Ordnung oder Handbuch der Gesellschaftslehre.** Vierte Auflage. In zwei Teilen. (XXVIII u. 1220) *M* 9.—; geb. *M* 12.50

Von diesem Bande besteht zu demselben Preise auch eine Separat-Ausgabe.

V. **Die Philosophie der Vollkommenheit,** die Lehre von der höchsten sittlichen Aufgabe des Menschen. Zweite und dritte Auflage. (XX u. 954) *M* 6.50; geb. *M* 8.30

(Die vierte Auflage erscheint im Sommer 1905.)

„. . . Es gibt wenig Bücher, die einen solchen Reichtum von Ideen, eine solche Fülle des Wissens, eine so glückliche Beobachtungsgabe zugleich mit anregender und fesselnder Darstellung verbinden, wie das obige. . . . Seine Ausführungen sind so überzeugend, der Beweis durch Tatsachen und Zeugnisse der Geschichte ist so überwältigend, die Gedanken sind so einschneidend und tief, daß es uns schwer wird, auch nur wenige Seiten in einem Zuge fort zu lesen; wir müssen das Buch hinlegen und das Gelesene weiter uns ausdenken. . . .

„Einen Vorzug hat außerdem vorliegendes Werk, den nicht viele Arbeiten ähnlicher Art mit ihm teilen. Sein Verfasser ist ein Geistesmann, der die Wege der christlichen Aszese kennt, geübt und wohlerfahren ist im inneren Leben; darum findet in ihm auch das fromme Gemüt so manche feinsinnige Bemerkungen, Anleitung, Tröstung, Ermunterung. Das aber ist das Höchste, was ein Schriftsteller nur immer bieten kann, daß er uns nicht bloß belehrt, sondern auch erhebt und unserem Streben nach dem Ideale neue Impulse verleiht; darum macte nova virtute!"

(† Prälat Prof. Dr F. Hettinger in der Literar. Rundschau, Freiburg 1888, Nr 10.)

Urteile der Presse

über den vierten Band der „Apologie des Christentums".

„Wie bekannt, bildet dieses Werk den vierten Band der ‚Apologie des Christentums' desselben Verfassers. Bei dem bedeutenden Umfange dieses Werkes liefert das Erfordernis einer vierten Auflage an sich schon die beste Kritik. P. Weiß hat die richtige Art gefunden, einen ernsten Stoff mit Umgehung wissenschaftlicher Schreibweise doch gründlich zu behandeln und dabei leicht lesbar darzustellen. Wer wissenschaftlich weiter forschen will, dem werden doch alle Behelfe dazu geboten; wer nur einen Unterricht, soweit ihn der Berufspolitiker, der Seelsorger, oder soweit ihn bei der Teilnahme der Allgemeinheit jeder Gebildete bedarf, sich aneignen will, findet diesen in leicht verständlicher Fassung. Ganz besondere Beachtung verdient die Behandlung der sozialen Ordnung in den zwei Punkten, welche bisher noch immer nicht die gebührende Würdigung für die Notwendigkeit des Eingehens auf die christlichen Gesellschaftsgrundsätze gefunden haben, und diese sind die Betonung der Gesellschaft gegenüber dem Staate und die Lehre von Zins und Wucher. . . ." (Jahrb. f. Philosophie, Paderborn 1904, 3. Heft.)

„Vier Auflagen in zwanzig Jahren bei einem Werke von dem Umfang und Preise, wie das vorliegende, einem Werke, das sich nicht wie ein Roman liest, sondern studiert sein will: das ist ein schöner Erfolg. Da scheint jede weitere Empfehlung überflüssig zu sein. Alles, was den bekannten Schriften des hochw. Verfassers seit Jahren nachgerühmt wird, findet sich hier vereinigt: Anziehende Sprache, Reichtum und Fülle des Stoffes aus alter und neuer Zeit, aus den Literaturen aller Völker und den verschiedensten Wissensgebieten, originelle und geistreiche Auffassung, dabei wissenschaftliche Tiefe und kräftige Beweisführung. Das Werk beginnt mit einer ergreifenden Schilderung der sozialen Lage. Es leitet die soziale Frage her aus zwei ‚Übeln, aus der Zerstörung des gesellschaftlichen Organismus durch den Liberalismus und aus dem Ringen nach der gewaltsamen Herstellung einer neuen, künstlichen Gesellschaft durch den Sozialismus' (S. 11). Rettung ist nur möglich, wenn wir ‚unverweilt mit ganzem Ernste darangehen, dem Rechte, der Sitte, der Religion die Herrschaft über alle Kreise der Gesellschaft einzuräumen und so das herzustellen, was allein das Gegengewicht gegen die Auflösung der Gesellschaft bildet, ihre Verbindung mit dem Reiche Gottes, ohne alle Umschweife gesagt, mit der sichtbaren Kirche Gottes auf Erden und ihrer Autorität' (S. 29). Mit diesen Worten ist die Disposition des ganzen Werkes gegeben. Die erste Abteilung zeigt den zerstörenden Einfluß der modernen Ideen auf das gesamte öffentliche Leben und zeichnet die dadurch bewirkte bedenkliche wirtschaftliche, rechtliche, sittliche und religiöse Weltlage. Die zweite Abteilung bespricht den wechselnden modernen Ideen gegenüber das ewige Recht in der natürlichen, sittlichen, öffentlichen und göttlichen Ordnung. Nunmehr beginnt der Aufbau der menschlichen Gesellschaft. Die dritte Abteilung erörtert ihre Grundlagen, die menschliche Persönlichkeit, das Eigentum und die Arbeit. Es folgt in der vierten Abteilung die Familie, geheiligt durch die Ehe, die Schule für Recht, Sitte und Religion, und darum der Hort der Gesellschaft. Aus der Familie erwächst die bürgerliche Gesellschaft, deren Wesen, rechtliche, wirtschaftliche und sittliche Ordnung in der fünften Abteilung beleuchtet wird. Die sechste Abteilung handelt von dem Staate und der Völkergesellschaft, ihrem Zweck, ihrer Gewalt und ihrem Recht, die siebte endlich vom Reiche Gottes, der Kirche, in deren Anerkennung als einer wahren, natürlichen und übernatürlichen Gesellschaft das Heil liegt. . . . Schon dieser Reichtum des Inhalts beweist den hohen Wert dieses apologetischen Werkes. Jeder Gebildete wird reichen Gewinn daraus schöpfen. . . ."

(Monatsblätter f. d. kathol. Religs.-Unterricht, Köln 1904, 10. Heft.)

Von demselben Verfasser sind in der **Herderschen Verlagshandlung** zu **Freiburg im Breisgau** erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Die religiöse Gefahr.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Zweite und dritte, unveränderte Auflage.

8° (XX u. 522) *M* 4.50; geb. in Leinwand *M* 5.50

Inhalt: Einleitung. — I. Die religiöse Lage. — II. Die moderne Religionswissenschaft. — III. Die Weiterbildung der Religion zur Überreligion und Irreligion. — IV. Die Reformreligionen. — V. Der Reformprotestantismus. — VI. Der Reformkatholizismus der älteren Ordnung. — VII. Der Reformkatholizismus der jüngeren Ordnung. — VIII. Ist ein Ausgleich zwischen Christentum und moderner Weltanschauung möglich? IX. Die religiöse Gefahr der moderne Mensch. — X. Unsere Aufgabe gegenüber der religiösen Gefahr.

Lebensweisheit in der Tasche.

Zehnte, unveränderte Auflage.

12° (XVIII u. 504) *M* 3.—; geb. in Leinwand *M* 4.—, in feinem Liebhaber-Halbfranzband *M* 5.80

„... Prägnante Kürze, Tiefe des Gedankens und der Empfindung, psychologische Wahrheit und Feinheit, Verwendung reicher Lebenserfahrung sind Vorzüge, welche hier Verstand und Herz in gleicher Weise ergreifen und gefangen nehmen. ..."
(Katholischer Seelsorger, Paderborn 1903, 11. Heft.)

„Ein Kompaß, eine Orientierungskarte, ein Mahnbrief, ein Trostbüchlein, eine Apologie — das alles und noch mehr ist diese köstliche Sammlung von Lebensanschauungen, Lebensgrundsätzen, tiefen Herzensempfindungen. Das Buch ist mehr erlebt als erdacht. Der geheime Gotteshunger der Seele sowie die bittern Leiden und Kämpfe des Herzens treten gut hervor. Keine der religiösen Streitfragen der Gegenwart bleibt unberührt. Die sentenzenmäßige Kürze und die poetische Ausschmückung wird dem Buche die Freundschaft auch solcher erschließen, welche zwar nicht einer ernsteren Weltauffassung, aber doch sonst einer ernsteren Lektüre abhold sind." (Prediger und Katechet, Regensburg 1899, 8. Heft.)

Die Kunst zu leben.

Ein Handbüchlein für Erzieher und zur Selbsterziehung.

Fünfte, durchgesehene Auflage.

12° (XX u. 566) *M* 3.—; geb. in Leinwand *M* 4.—, in feinem Liebhaber-Halbfranzband *M* 5.80

„... Ein wahres Schatzkästlein ernster und vortrefflicher Gedanken und ein würdiges Seitenstück zu desselben Verfassers ‚Lebensweisheit', die wir bei dieser Gelegenheit ebenfalls empfehlen. ..."
(Deutscher Hausschatz, Regensburg 1900, Nr 49.)

In der **Herderschen Verlagshandlung** zu **Freiburg im Breisgau** ist erschienen und kann durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Joseph Kardinal Hergenröthers

Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte.

Vierte Auflage, neu bearbeitet von

Dr J. P. Kirsch,

Professor an der Universität Freiburg i. d. Schw.

Drei Bände. gr. 8°

I. Band. **Die Kirche in der antiken Kulturwelt.** Mit einer Karte: Orbis christianus saec. I—VI. (XIV u. 722) *M* 10.—; geb. in Halbsaffian *M* 12.50

II. Band. **Die Kirche als Leiterin der abendländischen Gesellschaft.** Mit einer Karte: Provinciae ecclesiasticae Europae medio saeculo XIV. (XII u. 1104) *M* 15.—; geb. *M* 18.—

Der dritte (Schluß-) Band ist in Vorbereitung.

(Bildet einen Bestandteil unserer „Theologischen Bibliothek".)

„Man wird sowohl dem Verleger als besonders dem Herausgeber, dem Herrn Prälaten Kirsch, dankbar sein für die neue Auflage der vortrefflichen Hergenröthersch en Kirchengeschichte. Es ist das ausführlichste und gelehrteste Handbuch, das wir besitzen. Prof. Kirsch hat es nun noch ganz bedeutend verbessert: die Anordnung des Stoffes ist durch zweckmäßige Verteilung viel übersichtlicher geworden, manches, besonders in historischen Kontroversen und dogmatischen Ausführungen, wurde, weil weniger aktuell, gekürzt, hingegen das Leben und Wirken hervorragender Männer etwas eingehender behandelt, die Hilfsmittel sind möglichst vollständig angezeigt. . . ."

(Pastor bonus, Trier 1902, 1. Heft.)

3813

248
W23

Weiss, Alberto M

AUTHOR

Apologie des Christentums

TITLE

Vol. I